نظرية المعرفة
بين
القرآن والفلسفة

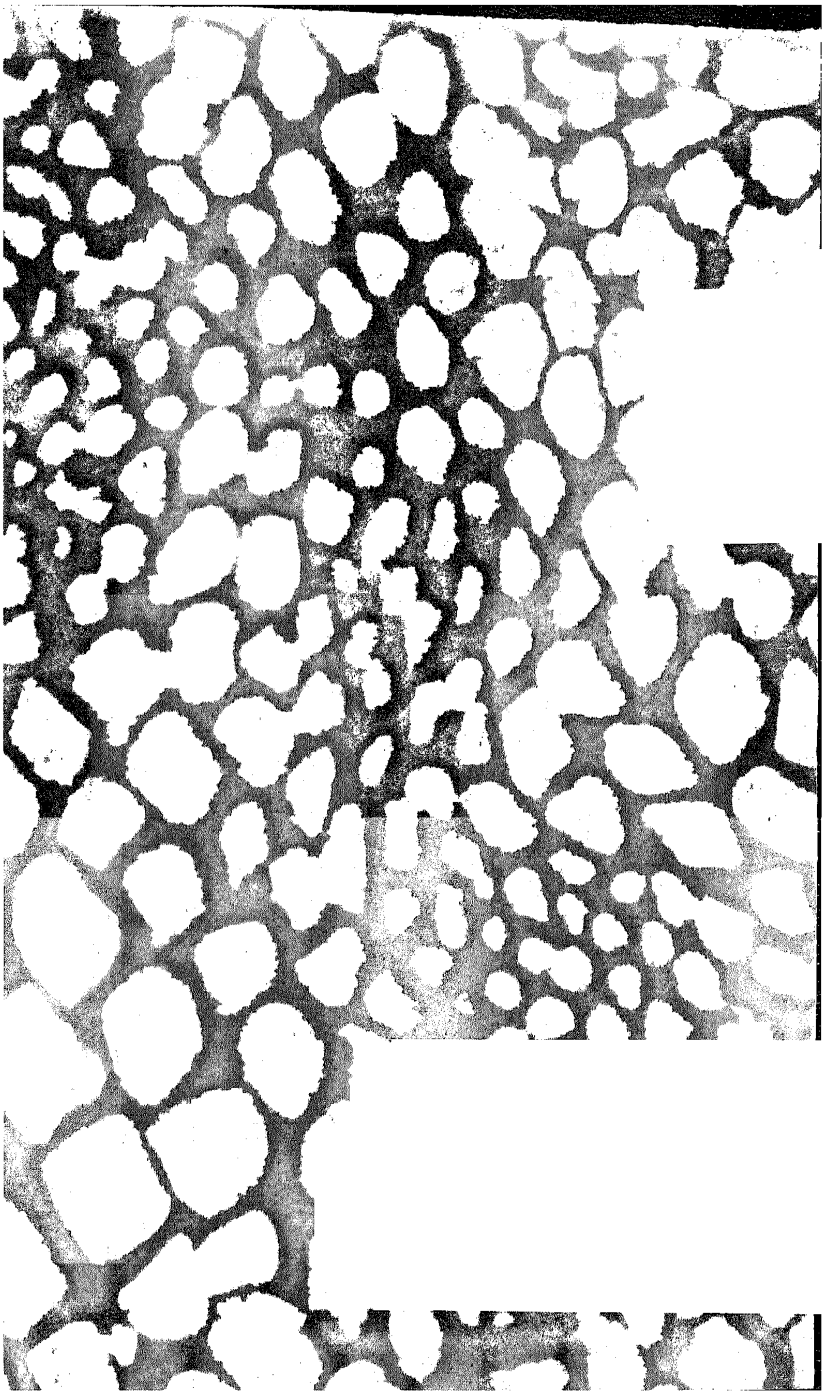
تأليف

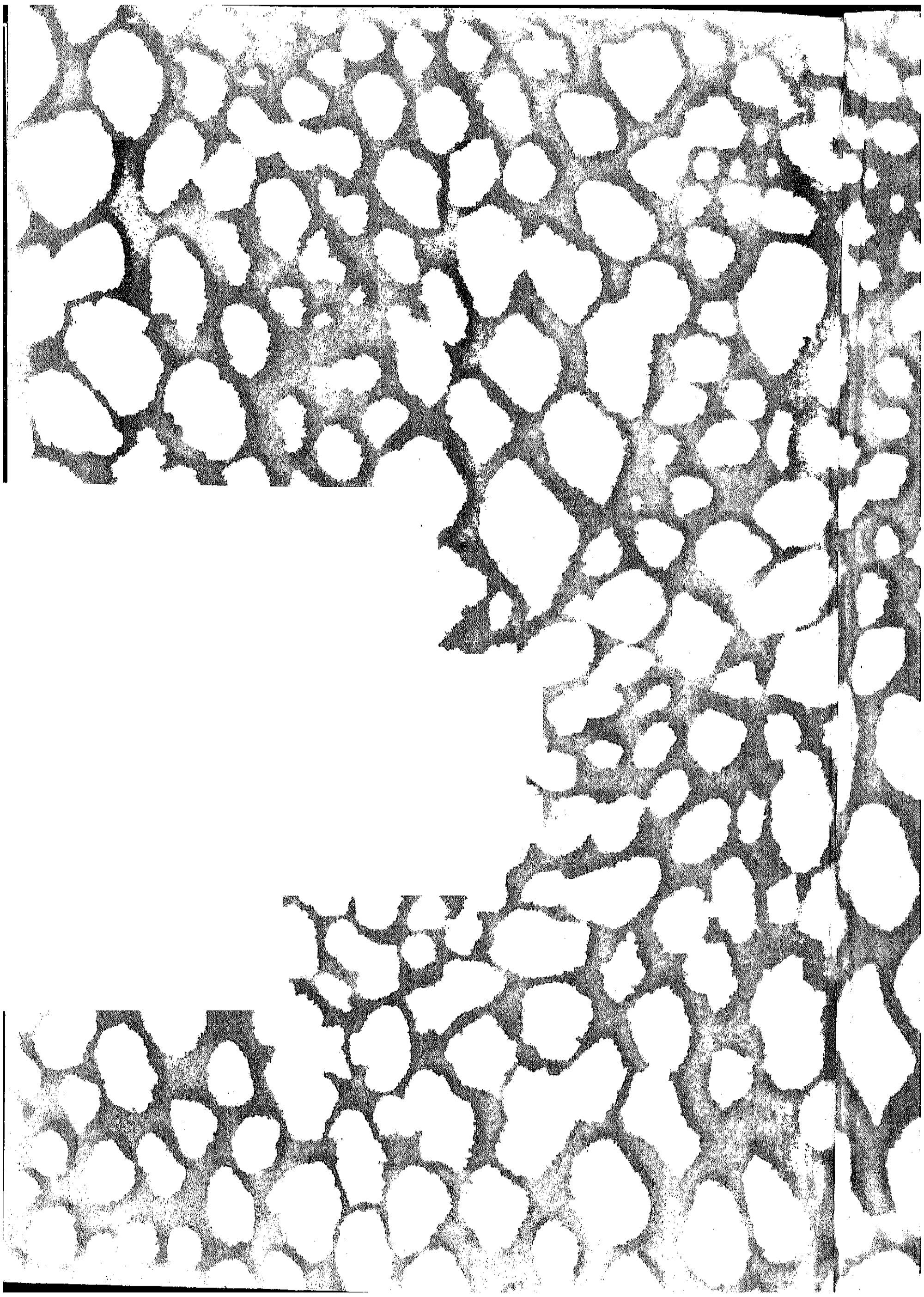
الدكتور راجح عبد الحميد الكردي

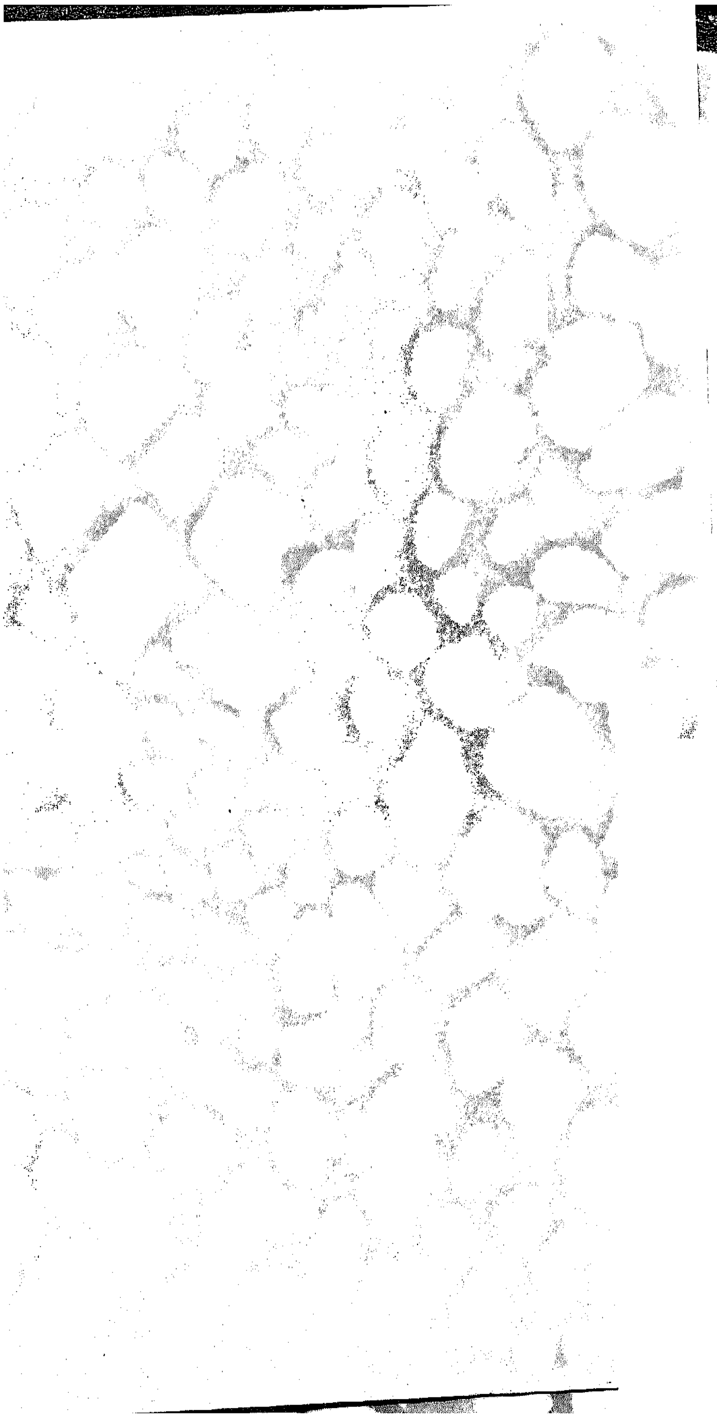
عميد كلية الدعوة وأصول الدين

عمان

مكتبة المؤيد







بسم الله الرحمن الرحيم

نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة

الطبعة الأولى ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م

مكتبة المؤيد

المملكة العربية السعودية

الرياض :

الروضة - مخرج اليمامة "١٢" شارع الأمير ناصر بن عبد العزيز

ص.ب / ٩٢٧٣٨ الرياض ١١٦٦٣ - تليفون / ٤٩٣٢٥٨١ فاكس ٤٩١٥٤٧٦

الطائف :

الشرقية - ص.ب / ١٠ - تليفون / ٧٣٢١٨٥١

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن . فيرجينيا . الولايات المتحدة الأمريكية

أصل هذا الكتاب

رسالة دكتوراه تقدم بها الباحث لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة
من قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين - جامعة الأزهر الشريف
ونوقشت هذه الرسالة في الشهر الخامس من سنة ١٩٧٩م من قبل :
الأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق . رئيساً ومشرفاً .
الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر . عضواً .
الأستاذ الدكتور شمس الدين إبراهيم . عضواً .
وقد نال صاحبها درجة الدكتوراه بدرجة امتياز مع مرتبة الشرف الأولى

إهـــــداء

إلى روح أبى الـذى أسأل الله أن يكــون
منعمــا فى مثـــواه
إلى النبع الطاهر الـذى كنت امتدادا لذكراه
إلى العقل الكبير الـذى وجهنى إلى دين ربى
وعلمنـــى وشجعنـــى
إلى الذى عانى فجهد وجاهد من أجل راحتى
وانتقل إلى رحمة الله وهو ينتظر يوم تخرجى

* * *

وإلى أمـــى التـــى سهـــرت لأنـــام
إلى الصدر الحنـون الـذى نشأت فى أفيائـه
إلى القــلب الــذى يتمـــزق ألما لفـــراق
وشوقـــا بفـــارغ الصبر انتظـــار عودتى
وأهـــلى وأولادى
بعـد سنـوات قليلـــة فى حساب الزمـــان
كثيرة طويلة فى حساب قلب الأم مليئا بالحنان

* * *

إلى من ربيـــانى صغيرا وتعهـــدانى كبيرا
أهدى باكورة زرعهما

***

﴿ وقل لهما قولا كريما * واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا ﴾« الاسراء ٢٣ ـ ٢٤ »

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

للأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق

تقرر الآية الثانية من سورة البقرة فى وضوح تام أن الهدف العام من إنزال القرآن الكريم يتمثل فى كونه « هدى للمتقين » . ولكن هذا لا يعنى أن توجيهات القرآن الكريم تقتصر على مجال الحياة الروحية للإنسان أو على مجال الصلة بين الإنسان وخالق الكون . فالقرآن الكريم يشتمل فى الوقت نفسه ـ فى إطار هذه الهداية الربانية الشاملة ـ على كثير من الإشارات والتوجيهات الإلهية الهادية للإنسان فى شتى مجالات المعرفة الإنسانية ، وفى تنظيم أمور الحياة من جميع جوانبها الروحية والمادية ، العقلية والتجريبية ، الفردية والاجتماعية . وبصفة عامة ينطوى على تنظيم كل أمور الحياة الدينية والدنيوية .

ومن هنا يستطيع العقل الفلسفى المتأمل فى آيات القرآن الكريم أن يستخرج منها أصول المعرفة بالحقائق الكبرى المتمثلة فى الله والكون والإنسان والقيم ، كما يستطيع أن يستخرج منها أيضا أصول تنظيم الحياة العملية وتشكيل الأخلاق . وبالإضافة إلى ذلك يجد فى القرآن الكريم منهجا قويما لتحصيل المعرفة الحسية التجريبية والمعرفة العقلية(١) .

وإذا استطاع العقل الفلسفى المسلم أن يصل إلى تحقيق هذه الغاية فإن فى وسعه حينئذ أن يتحدث عن فلسفة الإسلام أو الفلسفة القرآنية . ولكن اتجاه التفلسف الإسلامى فى مراحله المختلفة لم يستطع ـ فى الأعم الأغلب ـ أن يستخرج لنا فلسفة

---

(١) راجع بحثنا : دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ٣٢ ـ دار المنار بالقاهرة ١٩٨٩ .

الإسلام على هذا النحو[1] ، وإنما أخرج لنا فلسفة تقوم على أصول بشرية ، وحاول التوفيق بينها وبين الإسلام . وقد كان ذلك هو الطابع العام والغالب على الفلسفة الإسلامية .

ومن المعلوم أن الفلسفة بصفة عامة ظاهرة إنسانية ملازمة لوجود الإنسان ، وأنها نتاج عقل بشرى يحاول سبر أغوار الوجود واكتناه أسرار الكون ، وتلك هى طبيعة العقل البشرى المتطلع دوما إلى إدراك المبادىء الأولى للوجود ومحاولة حل ألغاز الحياة . ونظرا إلى أن البحث فى المسائل الفلسفية الكبرى ليس أمرا مفروضا على الإنسان من قوة خارجية عنه ، وإنما هو أمر نابع من طبيعة تكوين العقل البشرى ذاته فإننا لن نستطيع أن نكف العقل عن محاولة البحث فى هذه المسائل الكبرى . ولكن العقل البشرى من ناحية أخرى لا يستطيع أن يعطى إجابة شافية لكل شىء . وقد أكد على ذلك الفيلسوف الألمانى الشهير كانت (١٧٢٤ – ١٨٠٤) حين قال :

« إن للعقل الإنسانى قدرا غريبا فى ضرب من ضروب معارفه من حيث إنه مثقل بمسائل لا يستطيع أن يتفاداها ، لأنها معطاة له فى طبيعة العقل ذاته ، ولكن لا يستطيع أيضا أن يجيب عنها لأنها تتجاوز كل قدرة العقل الإنسانى »[2] .

وإذا كان هذا ينطبق على الإنسان بصفة عامة فإن العقل المسلم – بصفة مبدئية – لا يشذ عن هذه القاعدة . ولكن هناك أمرا هاما يتميز به العقل المسلم عن غيره فى هذا الصدد . وهذا الأمر الهام يتمثل فى التوجيهات القرآنية . فإذا كان العقل الذى وهبه الله للإنسان بصفة عامة يعد « أنموذجا من نور الله » كما يقول الإمام الغزالى[3] فإن القرآن الكريم بالنسبة للمسلم يمثل نورا آخر يضاف إلى نور العقل ، فهو إذن « نور على نور » . وبهذين النورين معا ينبغى أن يهتدى المسلم فى جميع مجالات حياته .

---

(١) من بين الاستثناءات الجديرة بالذكر فى هذا الصدد تلك المحاولة الرائدة والعميقة التى قام بها المرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز فى دراسته القيمة : « دستور الأخلاق فى القرآن » والتى انصبت على استخلاص نظرية قرآنية متكاملة فى الأخلاق . وقد كانت هذه الدراسة فى الأصل هى الرسالة التى تقدم بها رحمه الله فى منتصف القرن الحالى للحصول على دكتوراه الدولة من السربون ، وعنوانها الأصلى هو : « La Morale Due Koran »

(٢) إيمانويل كانت : نقد العقل الخالص . ص ٥ (النص الألمانى) – هامبورج ١٩٦٢ .

(٣) مشكاة الانوار للإمام الغزالى ص ٤٤ – القاهرة ١٩٦٤ .

ومن هنا لا يجوز للعقل الفلسفى المسلم أن يكون عقلا مقلدا للآخرين فى محاولاته الفلسفية ، بل ينبغى أن تتجه جهوده إلى القرآن الكريم فى محاولة منه لاستخراج أصول المعرفة الإنسانية بحقائق هذا الوجود ، مؤصلا لهذه الحقائق على أسس قرآنية متينة . وهذا أمر لا يتعارض إطلاقا مع العقل الإنسانى ولا يحرمه من استخدام حقه المشروع فى البحث والدرس والتمحيص والتدقيق ، فالتوجيهات القرآنية تعد مددا إلهيا يساعده ويقدم له العون ويسدد خطاه ويحميه من التخبط فى دياجير الظلمات .

وهذا العمل الذى ينبغى أن يقوم به العقل الفلسفى المسلم قد أصبح اليوم ضرورة ملحة لإثبات الهوية الإسلامية وتأكيد الشخصية الإسلامية للمجتمع الإسلامى بعد أن ضاعت معالمها وبهت لونها وأوشكت أن تذوب وتنماع فى خضم التيارات الفكرية الوافدة من هنا أو هناك .

وليست هذه دعوة إلى الانغلاق ، فهذا أمر لا يجوز فى عالم اليوم ، ولكنها دعوة إلى التحرر من التبعية الفكرية والتقليد الأعمى ، وحث على استقلالية الفكر وتأكيد الذات . وهذا أمر لا يتعارض إطلاقا مع استفادة المسلمين من كل ما لدى الآخرين من عناصر مفيدة ، « فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها »(١) .

وإذا كانت الساحة الفكرية الإسلامية تشهد اليوم بعض الجهود الموفقة فى سبيل الاتجاه نحو ما اصطلح على تسميته بإسلامية المعرفة فإن من أولى الخطوات على هذا الطريق حسم قضية المعرفة الفلسفية من وجهة النظر الإسلامية ، وذلك لأن نظرية المعرفة تعد بمثابة المدخل إلى القضايا المعرفية الأخرى .

ومن هنا فإن هذه المحاولة ـ التى نقدمها اليوم إلى القارىء الكريم والتى أخذ صاحبها السيد الدكتور « راجح عبد الحميد سعيد كردى » على عاتقه مهمة تأصيل موضوع المعرفة على أسس قرآنية متينة ـ تعد محاولة مشكورة فى هذا الصدد ، وتمثل إسهاما لا يستهان به فى سبيل تأكيد الهوية الإسلامية فى أهم مجالات المعرفة الإنسانية .

ولم يهمل الباحث ـ وهو بصدد عرض أصول نظرية المعرفة القرآنية ـ الإشارة إلى النظريات الفلسفية المختلفة مقارنا بينها وبين ما لدينا من كنوز معرفية غالية ،

---

(١) حديث شريف رواه الترمذى وابن ماجة .

ومبرزا فى هذه المقارنة مدى القصور فى شتى هذه النظريات التى تعرض لها ، وفى الوقت نفسه مدى الكمال الذى تشتمل عليه النظرية القرآنية .

ومعروف أن البحث فى المعرفة كموضوع فلسفى مستقل يعد بحثا حديثا نسبيا . فقد كانت أول محاولة مستقلة لبحث موضوع المعرفة هى تلك المحاولة التى قام بها جون لوك (١٦٣٢ ــ ١٧٠٤) فى كتابه « مقالة فى العقل البشرى » الذى صدر عام ١٦٩٠ . وعلى الرغم من أن لوك بذلك يعتبر المؤسس الحقيقى لنظرية المعرفة فى العصر الحديث إلا أن مصطلح « نظرية المعرفة » لم يظهر إلا بعد ذلك بمدة طويلة . وأقدم تاريخ يقدمه الباحثون فى هذا الصدد يرجع إلى عام ١٨٣٢ حيث أشار إلى هذا المصطلح « راينهولد » فى كتاب له بعنوان : « نظرية ملكة المعرفة الإنسانية والميتافيزيقا » .

وقبل لوك كانت البحوث الخاصة بالمعرفة مبثوثة فى ثنايا كل الفلسفات القديمة والوسيطة دون أن يفرد لها الفلاسفة دراسات مستقلة . فقد كانت مختلطة بغيرها من البحوث الفلسفية . ومن هنا رأينا أن أفلاطون قد أدخل بحوث المعرفة فيما أطلق عليه اسم الجدل ، وضمنها أرسطو فى دراسات عن « ما بعد الطبيعة » ، ولم يضع كل منهما حدودا فاصلة بين البحوث المتعلقة بالمعرفة وبحوث ما بعد الطبيعة ولا بين بحوث المعرفة والبحوث المنطقية البحتة .

وكان أهم ما أثاره القدماء من مسائل حول المعرفة يتركز حول العلم الحقيقى واليقينى المسلم به تسليما مطلقا . وقد ظل الحال على ذلك أيضا فى فلسفة العصر الوسيط . ولم تشذ الفلسفة الإسلامية فى عصر ازدهارها عن هذا الخط إلى أن جاء العصر الحديث فأفرد لمشكلة المعرفة مكانا خاصا[1] .

وهكذا نجد أن التقسيمات التى اشتملت عليها نظرية المعرفة من حيث إمكانها وطبيعتها ومصادرها تعد تقسيمات مرتبطة بظهور هذه المشكلة فى العصر الحديث ، وإن كانت فى جملتها لم تكن خافية على القدماء .

---

(١) راجع كتابنا : تمهيد للفلسفة ص ١٠٩ وما بعدها ــ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦ .

وعندما حاول المؤلف الدكتور راجح كردى البحث فى نظرية المعرفة القرآنية وضع فى اعتباره التقسيمات المعروفة فى الفلسفة الغربية الحديثة . ومن هنا كانت أبواب بحثه الثلاثة تدور حول هذه المحاور الثلاثة : إمكان المعرفة ، وطبيعة المعرفة ، وطرق المعرفة أو مصادر المعرفة وأدواتها .

ويمتاز الباحث فى بحثه هذا بالعمق والجدية فى البحث والإخلاص للعلم . وكتابه الذى يسعدنا أن نقدمه للقارىء المسلم يعد محاولة جادة ومخلصة لاستخراج أصول نظرية المعرفة من القرآن الكريم . وقد تأسست هذه المحاولة على فهم سليم للنصوص القرآنية ، واستيعاب لا بأس به لنظرية المعرفة فى الفلسفة الغربية ، الأمر الذى مكنه من استخراج الأصول القرآنية لنظرية المعرفة الإسلامية على النحو المبسوط فى هذا السفر القيم .

وقد عرفت الباحث الدكتور راجح كردى منذ فترة طويلة ، وسعدت بالإشراف على بحثه هذا ، والذى حصل به على درجة العالمية (الدكتوراه) من قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر عام ١٩٧٩ .

وإذا كنا نقدر للمؤلف هذا الجهد العلمى المشكور الذى بذله فى هذا الكتاب فإننا نرجو له المزيد من التوفيق والفلاح والاستمرار فى تجلية الأصول الإسلامية فى مجالات أخرى من مجالات المعرفة الإنسانية .

والأمل يحدونا فى النهاية فى أن تتجه جهود الباحثين المسلمين فى شتى مناحى المعرفة إلى محاولة تأصيل جوانب المعارف التى يشتغلون بها على أسس قرآنية حتى نصل فى النهاية إلى أن نجد أمامنا شجرة المعرفة الإسلامية بفروعها العديدة مؤصلة فى جذورها المميزة فى الأعماق على أسس قرآنية متينة بهدف استعادة الهوية الإسلامية ، ومن أجل بناء حضارة إسلامية أصيلة تقدم الخير لا لأبناء المسلمين فقط ، بل للإنسانية جمعاء . والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

مدينة نصر فى غرة شهر رجب ١٤١٠ هـ **د. محمود حمدى زقزوق**
٢٨ يناير ١٩٩٠ م

مقدمة

إن الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا . من يهد الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادى له . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، الذى خلقنا وعلمنا وجعل علامة إيماننا وصحيح إسلامنا معرفته ومعرفة نبوة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم . تصديقا فى قلوبنا ، وإقرارا بألسنتنا ، وعملا بمقتضاها بجوارحنا .

وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، وطريق معرفته ؟! اصطفاه وأنزل إليه وحيه ، وعصمه ، فأكد طريقا جديدا للمعرفة بالإضافة إلى العقل والحس . فبلغ ﷺ الرسالة ، وحمل الأمانة وأدى مهمة التبليغ ، وكان ماينطقه مصدرا للمعرفة باعتماد ربه له ، إذ قال سبحانه : ﴿ **وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحى يوحى *** ﴾(١) . وكان ﷺ المثال النموذجى الحى لتطبيق ما أنزل الله اليه ، مما أعطى للمعرفة سمتها التطبيقية فى الواقع ، المنبثقة من سمتها الربانية خلقا ومصدرا وتعليما ، تلك الربانية التى برزت فى أول آيات نزلت عليه ، إذ قال سبحانه : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم *** ﴾(٢) .

فصلوات الله وسلامه عليه وعلى من سبقه من الأنبياء والمرسلين ، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين وبعد .

فيعود إلفى وشوق لأن أكتب فى موضوع نظرية المعرفة فى القرآن ، إلى مرحلة

---

(١) النجم : ٣ – ٤ .
(٢) العلق : ١ – ٥ .

الماجستير حيث كان من مقررات الدراسة ، نظرية المعرفة فى الفلسفة الحديثة . وكنت أشعر - وأنا بصدد قراءة المعرفة عند الفلاسفة - بالحاجة الماسة لأن أقرأ بحثا منظما يتناول المعرفة فى القرآن ، على أسس علمية ومنهجية منظمة ، مبوبة تبويبا علميا . وكنت أبدى بعض الملاحظات آنذاك ، حول موضوعات المعرفة من إمكان وطبيعة وطرق ، وددت لو أن أصحاب اختصاص وخبرة تناولوها . إذ كنت أشعر بضرورة أن يكتب فى هذا الموضوع أساتذة كبار ، يتمتعون بالتذوق السليم لكتاب الله ، ويتسلحون بأدوات البحث ومناهجه ، وإنى لأعتب كثيرا على جل من كتب عن الموضوعات الفلسفية من وجود ومعرفة وقيم ، إذ ابتعدوا عن القرآن ، واكتفوا بتمجيد الفلسفة فى شتى بحوثهم . وحقيقة الأمر أنه وإن كتب فى نظرية الوجود . وكتب فى نظرية القيم ، إذ تصدى للكتابة فيها عالم أزهرى ، لم يسبق ويندر أن يبارى فيها ، هو فضيلة الأستاذ المرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز(٣) . الا أن نظرية المعرفة القرآنية بقيت بمنأى عن كتابنا ، إلا من خلال إشارات فى الكتاب ، وهم بصدد الكتابة فى موضوعات فلسفية متفرقة ، مما لا يشكل دراسة منظمة مستوعبة منسقة ، لأبحاث نظرية المعرفة فى القرآن .

وأقول لست أول من تنبه إلى هذه الملاحظة. فقد سبق علماؤنا من المتكلمين ، فلاسفة الغرب ، فى محاولة لتناول نظرية المعرفة عموما ، بدراسة منفصلة عن مباحث الوجود التى كانت المعرفة متفرقة فى ثناياها . حيث قدم علماؤنا الحديث عن العلم والنظر والمعرفة فى أوائل كتبهم . وكانوا بذلك يؤكدون حقيقة أن المعرفة هى إحدى نظريات الاعتقاد أو التصور أو الفلسفة بوجه عام ، بجانب نظريتى الوجود والقيم . بل هى أحد فصول الوجود ، وخادمة لمباحثه التى على رأسها مبحث معرفة الله سبحانه .

وكيف لا يكون البحث فى المعرفة مهما ، [إذ] المعرفة أعلى وظيفة للإنسان فى الوجود . وهل الاعتقاد أو الإيمان والدين إلا علم ومعرفة ؟ وكيف لا تكون المعرفة

---

(٣) فى كتابه : دستور الأخلاق فى القرآن .

مهمة وهى ميزة الإنسان ، وأساس ومنهج ومادة استخلافه فى الأرض ، ومركزه فى الكون الذى سخره الله له كى يؤدى فيه وظيفة العبادة لله وحده ، ويقود مسيرة المعرفة الواعية المسبحة لله ، مع سائر الموجودات : ﴿ **وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن تفقهون تسبيحهم** ﴾[٤] .

فالمعرفة إذن ميزة ووظيفة ، كما أنها تفسير شامل تحمله الكينونة الإنسانية ملبية هتاف فطرتها ، فى معرفة نفسها ومعرفة ربها ، والتعامل مع الواقع الذى تحياه ، فى الكون الذى تعمره .

ولقد كان ــ من ثم ــ تحديد نظرة هذه **المعرفة** لهدفها ، وهو العبادة ، المبنية على اليقين ، أمرا مهما ، ومسألة ضرورية ، إذ ينشأ عن اليقين بإمكانها ، التسليم بطبيعتها وأنواعها وطرقها .

ولقد تاهت البشرية ، فى ركام من التصورات الفلسفية ، فى محاولة تحديد وصياغة هذه المعرفة ، ذلك لأنها كانت تبحث عن حقيقة المعرفة بطريق العقل ، والعقل نفسه عاجز عن أن يعرف حقيقة نفسه ، فكيف يستطيع أن يقدم لنا تفسيرا لمعرفة كل شىء مخلوق ، فضلا عن أن يقدم لنا معرفة دقيقة سليمة بالخالق سبحانه ؟ ، وهو : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** . ﴾[٥] .

ومن هنا كانت حاجة البشرية إلى علم سليم ، وتفسير دقيق ، موحد معصوم ، كامل ، يمن الله به على هذا الإنسان ، فيأخذ بيده ، ويوجهه تعليما بعد أن خلقه ولم يكن شيئا مذكورا ، وجعل فيه من الاستعدادات والقابلية والوسائل ، والكينونة المعرفية المؤسسة على القدرة على التعلم ، **ليقوم** الإنسان بدوره العبادى القائم على دوره المعرفى فى الحياة ، كما قال سبحانه : ﴿ **هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا** * ﴾[٦]، وكما رسم له هذا الدور فقال :

---

(٤) الإسراء : ٤٤ .
(٥) الأنعام : ١٠٣ .
(٦) الإنسان : ١ ــ ٣ .

﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾(٧) .

والقرآن الكريم ، هو هذا العلم الذى يلزم الإنسان ، إذ هو منهج الله لخلق الله ، يدعو إلى معرفة موحدة ، تجمع بين نور الوحى المنزل على رسول الله للبشر كافة ، ونور الفطرة المؤسسة للمعرفة ، تأسيسا يؤهلها لاثبات النبوة وفهم الشرع .

والقرآن ملىء بالآيات الموقظة لهذه الفطرة ، المدعمة لدورها المعرفى فى الحياة ، المعمقة لأصالتها ، الداعية لها إلى النظر والتفكير والفقه والتدبر والتعقل والذكر والتذكر .

ولقد امتثل المسلمون دعوة القرآن هذه ، لإعمال الكينونة العارفة فى الإنسان ، فهما وتفسيرا ، فامتلأت الحياة الإسلامية ، بالعلوم والمعارف التى تعالج شتى نواحى الحياة ، وما من علم إلا وكان خادما لهدف هذا الدين من توجيه الناس إلى ربهم ، وزيادة يقينهم به ، وتسهيل مهمة استخلاف الإنسان فى الأرض .

وإزاء هذا ، فلم تكن لدى المسلمين عقدة تجاه أى فكر ، اعتزازاً منهم بالنور الذى يحملونه ، واعتقادا بما فيه من قوة على صهر كل ما لا يتفق معه . ولكن الإفراط فى الاعتزاز بنفوس بعضهم ، أنشأ لنا فكرا ليس أصيلا ، وإنما هو ثمرة التوفيق بين الدين والفلسفة . ونظرية المعرفة إحدى مباحث هذا التوفيق ، لأن كل مبدأ أو عقيدة فلسفية أو دين ، لابد أن تكون له نظرية فى المعرفة ، تسلّم له مبادئه وتستدل له عليها ، وتبرر له اتجاهه وتفسر له طبيعته ، وتميزه عن غيره .

ولقد ساهم كذلك فكر جديد ، ممثل فى أبحاث المتكلمين المسلمين ، بغرض الدفاع عن قضايا الاعتقاد ، فى وجه الخارجين على عقيدة الإسلام ، والمفتونين بفلسفة الإغريق . وكان هؤلاء يحاولون أن يمثلوا النظرة القرآنية ، ولكن بأساليب العقل ومناهجه التى ترد على الخصم .

واليوم ، ونحن نعيش أزمات كثيرة ، من أخطرها أزمة الفكر ، بين الأصالة

---

(٧) الذاريات : ٥٦ .

والتغريب ، وبين القديم والحديث ، نجدنا أحوج ما نكون إلى وقفة هادئة ، نصدق فيها مع فطرتنا ، ونتوجه بها إلى ربنا ، ونستأنف على هديها مسيرتنا ، داعين إلى صياغة جديدة ، لمجتمعنا الذى ابتلى بهجمات التجهيل من ناحية وهجمات الاستشراق والاستغراب من ناحية أخرى ، ونواجه على أساسها هذه الهجمات ، فندعو إلى هذا الدين حلا لكل أزمات الأمة فى الاعتقاد والمعرفة والقيم . وندعو إلى الأصالة مع الرد الحاسم على كل فلسفة أو فكر خارج عن هدى الله .

إزاء هذا كله ، واستجابة لدعوة الله لنا بالدعوة إلى دينه ، ومع ملاحظة كل هذه الاعتبارات ، رأيت أن أقوم بمهمة الكتابة فى نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة . واغتنمت الفرصة لتسجيل هذه الدراسة بقسم العقيدة والفلسفة ، فى كلية أصول الدين بجامعة الأزهر ، لدرجة العالمية « الدكتوراة » .

وقد وجدت تشجيعا طيبا من أساتذتى وإخوانى الأعزاء . وكلى أمل أن يكون الموضوع تجديدا وتعميقا للدراسات القرآنية من هذه الوجهة ، وجهدا متواضعا فى الدراسات الفلسفية عموما .

وعلى الرغم من شوقى للموضوع ، وحماسى له ، إلا أننى واجهت صعوبات كثيرة ، والصعوبات غالبا ما تكون من لوازم البحث ، وعلى الأخص فى الدراسات الفلسفية والكلامية . وتمثلت بعض هذه الصعوبات فيما يلى :

إن لهذا الموضوع طابعا فلسفيا ، من أول كلمة فى عنوانه ، وهى نظرية . ومن ثم لا تكفى الباحث له القراءات العادية ، والثقافة الشرعية فحسب . إذ من يريد أن يكتشف أسسا لنظرية المعرفة فى القرآن ، يجد مشقة كبيرة ، إذ أن القرآن ليس كتابا فلسفيا ، ولا يتسم بالنظريات . ومن ثم كان لابد لى من الاطلاع الواسع على خيوط هذه النظرية فى الدراسات الفلسفية ، وتصنيفها وتبويبها . وكان لابد من الاطلاع الواسع على الاتجاهات الإسلامية التى وقفت فى وجه الفلسفة من الاتجاهات الكلامية لدى أهل السنة والمعتزلة . فضلا عن الاتجاه المتحفظ من الفكر الفلسفى عرضا ودفاعا ، كما عند ابن تيمية .

ولقد كان يهمنى جدا أن أدعم تصورى الإسلامى قبل أن أخوض فى الدراسات الفلسفية ، حرصا منى على عدم التأثر ، وللاطمئنان على أن يكونْ للبحث محور إسلامى وفكرة رئيسية تحكمه من أول كلمة فيه إلى آخر كلمة .

ولقد جهدت كثيرا فى اكتشاف الروح السائدة فى المذاهب الفلسفية ، قديمها وحديثها ، لدى فلاسفة المسلمين ولدى غيرهم . وكنت فى حيرة من أين أبدأ وإلى أين أنتهى ؟! والفكر الفلسفى لا حدود له ، فضلا عن صعوبة التحديد تماما للمذهب الواحد فضلا عن الفيلسوف الواحد .

كما واجهت صعوبة فى استخراج أصول نظرية المعرفة فى القرآن . إذ لم تقم دراسة منظمة ، شاملة ، لنظرية المعرفة فى القرآن ـ على حد علمى ـ ، وإن كان ثمة أبحاث[٨] ، فيها لفتات وإشارات لهذا ، سواء حول الموضوع نفسه ، أو فى ثنايا موضوعات أخرى فى مباحث فلسفية ، قديما وحديثا .

ولقد استغرقت هذه المشكلة خمس سنوات من اهتمامى ، كنت فى ثلاث منها متفرغا تماما لها ، أعانيها وأجمع لها ، وأنضجها . وكان منهجى خلال الفترة قائما على ما يلى :

القراءة الموسوعية لشتى المذاهب الفلسفية ، اليونانية والإسلامية والغربية الحديثة ، ومن كتبها الأصيلة ما أمكن . وكانت هذه القراءة بغرض تكوين قاعدة علمية وثقافية واسعة للموضوع ، كنت أشعر بالحاجة إليها .

جمع المادة الفلسفية ، بالاستقراء والاستنتاج ، من خلال مدرستين هما : الواقعية والمثالية . وهذه مهمة شاقة ، إذ إن الفيلسوف لا يكتب حين يكتب وهو يضع على رأسه لافتة الواقعية أو المثالية ، وإنما هو حكمنا نحن عليه ، فضلا عن صعوبة ضبط هذين المصطلحين تماما . وقد حرصت مع تسجيلى للمذهبين : **الواقعى والمثالى** ، ـ كطريقة موضوعية ـ **أن أجعل للمذهب** نفسه حركة فى داخله من خلال عرض

---

(٨) انظر المقالة القيمة للأستاذ الدكتور عدنان زرزور بعنوان « مقالة فى المعرفة » مكتبة دار الفتح . دمشق . وفلسفة المعرفة فى القرآن للأستاذ على عبد العظيم .

شبه تاريخي لإبراز الفوارق بين المدارس التي تشكل المذهب نفسه .

وقد تحريت ما أمكن ، الدقة فى تصوير المذاهب من مراجعها الأصيلة ، والمعتمدة . ولقد كان من الصعوبة بدرجة كبيرة استخلاص النظرة إلى المعرفة ، لأن المعرفة لم تفصل عن مباحث الوجود ، إلا منذ قرنين من الزمان ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأنه يصعب الحكم على المعرفة بدون الحكم على الوجود ، إذ هى فصل من فصوله ، والنظرة التى تحكم الوجود هى النظرة التى تحكم المعرفة .

كما كان يهمنى أن أضغط قليلا على تقييم فلسفة المسلمين ، لأنها نشأت فى الجو الإسلامى ، وتأثر أصحابها بالقرآن فى توفيقهم بين الدين والفلسفة .

كما يهمنى كذلك أن أبرز نمطا من الفكر الإسلامى فى نظرية المعرفة ، وهو فكر المتكلمين المسلمين ، حيث يمثل دفاعا عن العقيدة الإسلامية ، ومحاولة لصياغة نظرية فى المعرفة فى أوائل كتبهم ، دفاعا عن قضايا الدين .

أما بالنسبة للقرآن الكريم ، فكان لابد لى من التوجه مباشرة إلى نصوصه ، فجمعت كل الآيات التى لها علاقة بالعلم والمعرفة ، سواء بألفاظها أو معانيها أو من سياقها . ووضعتها بحسب أسس تنظيمية للنظرية ، وبوبتها على قواعد عامة ، جامعا بذلك بين منهج الاستقراء فى الجمع والتبويب ، ومنهج الاستنتاج فى فهم الفكرة من آحاد الآيات والألفاظ . ولقد كنت أشعر بالسعادة الغامرة فى إيحاءات القرآن واشاراته ، وحاولت أن أطمئن على بعض الإشارات من خلال كتب التفسير والحديث ، حتى لا أقول فى القرآن ما ليس فيه . وحرصت أن لا أكون متعسفا فى تسجيل ملاحظاتى من خلال إيماءات الآيات نفسها ، ولامتأولا لألفاظها تأويلا يخرجها عن معانيها ، بل بما تحمله هذه الألفاظ من معان واستعمال من خلال اللغة العربية ، وبضوابط الشرع نفسه ، وبما ينسجم مع روحه وغايته .

ولقد حرصت وأنا أجمع المادة الفلسفية وعند عرضها ، أن أكون دقيقا فى تصويرها ، وموضوعيا فى نقدها ، وكانت أحرص على تقييمها وتقويمها ، فأرد عليها ردا عقليا ربما يكون بعضه من نقد المذهب لنقيضه ، إذا رأيت وجاهته ومعقوليته ،

وربما أخذت منه ما يوافق العقل ، وهو ليس ملكا لأحد دون آخر ، واستبعدت تطرفه ، وكان يحدونى فى هذا كله التصور القرآنى ـ كما أفهمه ـ والذى كان محور النقد والتقييم والتقويم .

وأرى أن الباحث القرآنى ، لا يصح له أن يدعى أنه خدم الحقيقة بمجرد الرد على الباطل ، بل لابد أن يرد على الباطل من ناحية ، ولابد أن يظهر تأسيس الحق للحقيقة نفسها ، بعيدا عن ردود الفعل ، كما هو منهج القرآن نفسه ، من ناحية أخرى . ولقد حاولت أن أفعل هذا ، بأن أعرض مباحث تأسيسية فى فصول نظرية المعرفة لنظرة القرآن كمؤسس ، بعد أن أعرض نظرته رادا ، ناقدا ، مقوما .
لذلك كله رأيت أن أعقد هذه الدراسة فى ثلاثة كتب بحيث تمثل هذه الخطة صياغة لنظرية فى المعرفة بين القرآن والفلسفة .

الكتاب الأول : المعرفة بين مذاهب الشك واليقين وهو يعالج إمكان المعرفة بين القرآن والفلسفة ويقع فى ثلاثة أبواب .

الباب الأول : وقد جعلته مدخلا علميا للمبحث ، لغرضين :

أولهما : اعتقادا منى بأننى سأبدأ بحث المعرفة موقنا بإمكانها وطبيعتها وطرقها ، فلا أخوض مع الشكاك من أول كلمة فى البحث حتى أسلم إمكانها . حيث إن أول من أثار إمكان المعرفة كمشكلة ، هم السوفسطائيون أو الشكاك .

وثانيهما : وهو مترتب على الفرض السابق . أردت أن أقدم فى هذا المدخل تعريفا للعلم والمعرفة لغة واصطلاحا ، وهل هما لفظان مترادفان أم مختلفان ؟ مع إعطاء فكرة عامة لمجموعة من الألفاظ المرادفة لهما ، ولو بنوع من العلاقة والارتباط لما تقتضية طبيعة البحث ومصطلحاته فيما بعد .

كما سأبين فيه المراد عموما « بنظرية المعرفة » ومقصودى بنظرية المعرفة فى القرآن .

الباب الثانى : إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين ، حيث يتناول مذاهب

الشك ، بأنواعه وحجج الشك وتفنيدها، ويركز على الشك المنهجى طريقا من الشك إلى اليقين ، وخصوصا عند الغزالى وديكارت .

ثم يتناول مذاهب اليقين العقلية والتجريبية .

الباب الثالث : موقف القرآن من إمكان المعرفة .

ويتناول معالجة لموقف القرآن الكريم من مذاهب الشك واليقين ، مع تقييم المنهج الشكى طريقا لليقين ، والفرق بينه وبين القرآن فى بناء اليقين ، وخصائص الحل القرآنى لهذهالمسألة . كما يتناول بصفة تفصيلية الاتجاه الإيقانى فى القرآن ، ذلك أن مهمة القرآن هى صياغة الحياة على أساس اليقين ، فالقرآن يقينى فى نزوله ، ويحمل دلالته اليقينية على صدقه ، ويحارب أعداء اليقين . مع تعرض لمعنى اليقين ، وشموله وقيمته ودرجاته ، وقابليته للزيادة والنقصان ، وعلاقة اليقين بالدليل ، وسائر ما يتعلق باليقين من أبحاث .

الكتاب الثانى : طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة : أو ربانية المعرفة وموقفها من المثالية والواقعية وهو يعالج طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة من خلال ثلاثة أبواب :

الباب الأول : طبيعة المعرفة بين المثالية والواقعية .

وهو عرض مفصل لطبيعة المعرفة عند كل من المثالية والواقعية ، وأسس الإختلاف بينهما فى تفسير المعرفة . وتفسير كل منهما لها ، وما يتعلق بتفسير المعرفة من علاقتها بالوجود ، وكونها فطرية أو مكتسبة ومعيارها عند كل . مع النقد والتقويم القرآنى لكلا المذهبين .

الباب الثانى : طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين :

وأفرد هذا الباب ، لأننا هنا بصدد تقييم للمعرفة لدى اتجاه فلسفى ، جمع بين الفلسفة الإغريقية والإسلام ، ومن ثم فهو عرض لأسس طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين ، وعلاقة طبيعة المعرفة عندهم بالوجود وتفسيره ، ودراسة لنظرية الكون

والنفس كأساس لتفسير المعرفة ، وإبراز فكرة العقول وخطورتها فى تفسير الكون وتفسير المعرفة . وقد عرض هذا البحث من خلال مدرستين فلسفيتين هما : نظرية الفيضية فى الوجود فالإشراقية فى المعرفة لدى الفارابى وابن سينا ومن تبعهما من الإشراقيين ، ونظرية الخلق المباشر لا فى زمن ، فالاتصال فى المعرفة لدى ابن رشد .

وختم **الباب** بنقد وتقويم شاملين لأسس المعرفة وتفسيرها لدى فلاسفة المسلمين .

الباب الثالث : طبيعة المعرفة فى القرآن الكريم :

وهو بحث تأسيسى يبين طبيعة المعرفة فى القرآن . ويركز على علاقة المعرفة بالوجود ، وكيف أن الوجود الكونى بما فيه الإنسان العارف ، أثر لله سبحانه ، كما يعالج المبادىء الرئيسية فى تفسير الكون بماله من ارتباط وثيق بتفسير المعرفة . ويعالج كذلك بشكل تفصيلى تفسير المعرفة فى القرآن الكريم، من حيث مفهوم المعرفة كما وردت فى القرآن ، وارتباطها بالدليل ، وكيف أن المقصود فى المعرفة القرآنية الإيمان ، وليس طبيعة الدليل أو نوعه الموصل إليها ، بحيث لا تقصره على الدليل العقلى البرهانى – بالمفهوم الفلسفى – . كما أنه يظهر ميزة تفسير المعرفة فى القرآن ، إذ أن القرآن يهتم بإبراز المعرفة مركزا على خصائصها وليس على حقيقتها وكنهها ، فهى معرفة خصائص لا معرفة ماهية . كما أن المعرفة محدودة ونسبية بالنسبة لعلم الله المطلق سبحانه .

كما يوضح كذلك موقف القرآن من نظرية الحد الأرسطية والتى افتتن بها منطق فلاسفة المسلمين .

ويبرز هذا الباب كذلك ازدواجية المعرفة أو ثنائيتها ، بعد أن أبرز الثنائية فى الوجود ، تلك الثنائية التى تعود إلى الوحدة أو إلى الواحد سبحانه . ويعرض بإيجاز أنماطا من الأزدواج فى المعرفة ، كالازدواج فى الطاقات المعرفية فى الإنسان ، والازدواج بين النظر والتطبيق أو بين العلم والعمل ، والازدواج فى مجال المعرفة ، إذ تجمع المعرفة القرآنية بين عالمى الغيب والشهادة .

كما يوضح هذا الفصل طروء المعرفة وأنها كلها مكسوبة مخلوقة للإنسان بعد ولادته . ويعرض لمعيارها وموقف هذا المعيار من نظرية القياس الأرسطى والتى تأثر بها من مفكرى المسلمين .

الكتاب الثالث : أصل المعرفة وطرقها وأنواعها :

وهو يعالج طرق المعرفة وأنواعها بحسب هذه الطرق فى خمسة فصول :

الباب الأول : أصل المعرفة ومنبعها البعيد .

فهو مبحث نشعر بضرورته ، تميزا عن كل أبحاث نظرية المعرفة عند كل من كتبوا فيها ، أو تناولوها ، فهم يعرضون المعرفة الحسية والعقلية دون الإشارة إلى المنبع البعيد لها . وهذا الفصل يتعرض بإيجاز للمعرفة فى منبعها البعيد ، منذ أن وجد الإنسان ، والذى فهمناه من قوله تعالى : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون** ﴾[9] . وسنذكر فيه ماذا علم الله آدم ، وكيفية هذا التعليم فى منبعه البعيد .

الباب الثانى : المعرفة الحسية :

وسنعرض للحواس وتكوينها ووظائفها ومنهج ترتيبهابين القران والفلسفة ، وللإدارك الحسى ، تعريفه ومفهومه ، ودوره فى عملية المعرفة ومجال هذه المعرفة وخصائصها وتقييمها .

الباب الثالث : المعرفة العقلية .

وسنعرض فيه للعقل وقواه الإدراكية وعلاقته بالحواس عند الفلاسفة وفى القرآن الكريم . كما سنعرض فيه كذلك للإدراك العقلى ودوره فى تحصيل المعرفة ، عند الفلاسفة ، وفى القرآن الكريم ، ونلاحظ تميز القرآن فى ذلك كله ، وننهى الباب ببيان مجالات المعرفة العقلية وخصائصها وتقييمها .

---

(٩) البقرة : ٣١ ــ ٣٣ .

الباب الرابع : المعرفة اللدنية :

وسنعرض فيه لطرق المعرفة اللدنية من القلب والبصيرة ومصدرها والمعرفة اللدنية بين الفلسفة والتصوف ، ولأدلة القائلين بها وتقييمها .

الباب الخامس : المعرفة النبوية عن طريق الوحى :

وسنعرض فيه للوحى معناه وضرورته فى المعرفة . ولثبوت ظاهرة الوحى طريقا للمعرفة ، ولكيفية الوحى بين القرآن والفلسفة ، وننهى الفصل ببحث عن مجالات المعرفة النبوية وخصائصها .

ولا يفوتنى أن أقدم شكرى الجزيل ، للأستاذ الدكتور عثمان عبد المنعم عيش الذى غمرنى بكرمه وصادق أخوته بقبوله الإشراف على هذه الرسالة . ثم لما سافر إلى الديار السعودية ، أكرمنى بالتحول إلى أستاذ كريم لن أنسى معروفه إلى الأبد ، الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق ، حيث قبل الإشراف على هذه الرسالة وأفاض على وعلى هذه الرسالة ، من طيب خلقه ، وحسن توجيهه مما أظهرها على هذه الصورة .

كما لا يفوتنى أن أشكر الأستاذين الكريمين اللذين تحملا مشقة قراءة هذه الرسالة وتفحص ما فيها لمناقشاتها وتسديدها وتصويب صاحبها وهما الأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر والأستاذ الشيخ شمس الدين إبراهيم .

وتسهيلاً على القارىء الكريم رأينا أن نخرج هذه الرسالة المتكاملة ، فى ثلاثة كتب :

١ – الكتاب الأول: المعرفة بين الشك واليقين .

٢ – الكتاب الثانى : ربانية المعرفة وموقفها من المثالية والواقعية .

٣ – الكتاب الثالث : أصل المعرفة وطرقها وأنواعها .

ونسأل الله سبحانه أن يتقبل هذا العمل ، وأن يرزقنا الإخلاص فى النية والقول والعمل .

وإن وفقت فى هذا العمل فهو من الله تعالى فله المنة وحده وإن كانت الأخرى فمن نفسى وأسأله سبحانه المغفرة وأن يجنبنا الزلل .

المؤلف

د. راجح عبد الحميد الكردى
صويلح / الأردن

نظرية المعرفة
بين
القرآن والفلسفة

١
المعرفة بين الشك واليقين

تأليف
الدكتور راجح عبد الحميد الكردي

مقـــدمـة الكتاب الأول

إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين

درج فى البحث فى نظرية المعرفة أن تبوب علمياً وعالمياً فى ثلاث قضايا رئيسية . إمكان المعرفة وطبيعها وطرقها ونحن نعرض فى هذا الكتاب الأول من هذه النظرية ، لإمكان المعرفة بين القرآن والفلسفة . وسنقدم للبحث بمدخل ضرورى بين يدى الحديث عن نظرية المعرفة . وقد رأى الباحث أن يحمل هذا الجزء العنوان الأول من قضايا نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ، وهو « **المعرفة بين الشك واليقين** »، لنصدر بعد هذا الكتاب عن قناعة فكرية أن أبرز ما يميّز نظرية المعرفة فى القرآن أنها يقينية ، تواجه كل نظريات الشك ، وتؤسس للمعرفة أكثر مما تؤسس نظريات الشك المنهجى ، ذلك أنها ربانية .

وقد وجدت تشجيعاً كثيراً لطباعة هذا الكتاب من كثير من المؤسسات العلمية ، والأصدقاء . ولا سيما فى وقت يكثر فيه الحديث عن « أسلمة العرفة » وهذا يدعونا إلى البحث هل هناك نظرية للمعرفة فى الإسلام .

وهنا نحن فى هذا الجزء وسائر أجزاء الكتاب نبحث عن تأسيس علمى موضوعى لما يمكن أن يكون أساساً نظرياً أو أساساً أصولياً لبحوث تطبيقية وعملية وإجرائية لأسلمة المعارف ، على أبواب عملية ؟! اسلامية لما نسميه « بأسلمة المعرفة »

والله تعالى الموفق

الباب الأول
مدخل للبحث في نظرية المعرفة

ويشتمل على المباحث التمهيدية التالية :

الفصل الأول
العلم والمعرفة لغة واصطلاحا

الفصل الثانى
علاقة المعرفة بالعلم من حيث الترادف والاختلاف

الفصل الثالث
ما المراد بنظرية المعرفة ؟

الفصل الأول

العلم والمعرفة لغة واصطلاحاً

أ ـ العلم والمعرفة لغة

وردت كلمة العلم فى اللغة بمعنى الشعور قال الزمخشرى . « ما علمت بخبرك : ما شعرت به »[1] . وبمعنى الأثر والعلامة ، وبمعنى السّمة ، وما يفصل بين الأرضين ، وما ينصب فى الطريق يهتدى به كالعلم فيها ، فتقول : « خفيت معالم الطريق ، أى آثارها المستدل بها عليها »[2] . ومن هنا سمى الخَلْق عالما ، لأنه علامة ودلالة ، ولأنه أثر دال على وجود الله سبحانه .

ووردت كلمة المعرفة ، من مادة « عرف » ، لتدل على المجازاة ، قال الزمخشرى : « لأعرفن لك ما صنعت : أى لأجازيك به » [3] ، كما أن فى مادة عرف حروف « رفع » ومن ثم كان هذا المعنى مناسبا ، حيث وردت كلمة « المعرفة » لتدل على ما هو عال مكرم طيب ، إذ يقال للقوم إذا تلثموا : « غطوا معارفهم ..وتقول : بنو فلان غرُ المعارف .. وتقول : ما أطيب عَرفه ـ بفتح العين ـ وهو الأنف وما والاه ، وقيل الوجه كله .. وما أطيب عُرفه ـ بضم العين ـ وعرف الله الجنة ـ بتشديد الراء المفتوحة ـ طيبها[4] . ومعرفة ـ بفتح الراء ـ تطلق على أعراف الخيل : أى على الشعر الذى يعلو رقاب الخيل . ومعنى أعرف : مرتفع ، وقلة عَرفاء : مرتفعة ، والعرف : هو دون الكاهن كما ذكر الجاحظ ، واعرورف البحر : ارتفعت أمواجه[5] .

نلاحظ قربا بين معنى العلم ومعنى المعرفة ، ذلك أن كلا منها يعتبر علامة أو دلالة على شىء ، وإن كانت المعرفة تدل على ما ارتفع من الشىء . والمعرفة بمعنى المجازاة إنما تتضمن العلم بحال المجازى وقدره ، وفى المعرفة علم بسبب المجازاة .

---

(١) الزمخشرى : أساس البلاغة . ط دار الشعب . القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ص٦٥٣ . وانظر أيضا : الفيروز أبادى : القاموس المحيط ج٤ ط٣ . المطبعة الأميرية ١٣٥٢ هـ ـ ١٩٧٣ م . ص١٥٣ .

(٢) المرجع السابق .

(٣ ، ٤ ، ٥) الزمخشرى : أساس البلاغة : ص٦٢٤ ، ٦٢٥

والمعرفة فيها علم وعمل ، وفيها ارتفاع لقدر المعروف على العارف . ومن ثم كانت معرفة الله تعالى : العلم اليقيني به وعمل ما يتناسب مع قدره سبحانه . والمعرفة تشمل فى معانيها الاعتراف والإقرار وهما علم وأدلة .

ب ـ العلم والمعرفة اصطلاحا :

حصل تباين كبير ، واختلاف كثير بين المفكرين المسلمين ، فى تعريفهم للعلم والمعرفة . ويمكننا إجمال هذا الاختلاف بتقسيم هذه التعريفات على ضوء مدارس الفكر الإسلامى إلى ثلاث مجموعات هى : المعتزلة ، الفلاسفة وأهل السنة .

١ – تعريف المعتزلة للعلم والمعرفة :

اعتمد القاضى عبد الجبار تعريفا للعلم بأنه : « المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله ، فليس من العلم فى شىء ما لم يطمئن إليه المرء ويعتقده . ولذلك ، فإن ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان اعتقاداً ، يعتقده على ما هو به واقعا على وجه مخصوص »(٦) .

ويفيد أن العلم هو الاعتقاد ، تعريف شيخين من كبار المعتزلة ، هما الجبائيان أبو على وأبو هاشم ، إذ قالا بأن العلم « هو اعتقاد الشىء على ما هو به »(٧) .

وقد اعترض القاضى عبد الجبار على تعريف الجبائيين : « بأنه بعيد ، لأن المقلد قد يعتقد الشىء على ما هو به ولا يكون عالما ، ولذلك يجد حاله كحال الظان والشاك ، وقد ثبت عن أهل اللغة أنهم وصفوا العالم بذلك ، إن كان قاطعا على ما علمه لا يعتريه الشك والتجويز »(٨) .

ويفيد أن العلم غير الاعتقاد فى نظر القاضى ، ما نقد به تعريف الجبائيين أيضا فى

(٦ ، ٧) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ـ النظر والمعارف ج١٢ (تحقيق د. إبراهيم مدكور ود. طه حسين) المؤسسة المصرية العامة للنشر . القاهرة سنة ١٩٦٢ ص١٣ .
وانظر أيضا : القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة (تحقيق د. عبد الكريم عثمان) ط١٠ . مكتبة وهبة القاهرة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٥ ص٤٦ .

(٨) القاضى عبد الجبار : المغنى ـ النظر والمعارف ج١٢ ص١٧ ، ١٨ .

موضع آخر بقوله : « والعلم لا يتبين عما ليس بعلم بكونه اعتقادا ، فإن غير العلم يشارك فيه ، وهو إعتقاد التقليد والتبخيت . وفى العلوم ما لا معتقد له كالعلم بأن لا ثانى مع الله تعالى وأن لا بقاء وأن العلم بالحد ينبغى أن يكون علما بالمحدود ، لأنها عبارتان تقعان على معنى واحد ، ومعلوم أن فى الناس من علم علما ، وإن لم يعلمه اعتقادا »(٩) .

كما اعترض أهل السنة على هذين التعريفين للمعتزلة من سكون النفس إليه ومن اعتقاد الشيء على ما هو به بما يلى :(١٠) .

١ – قالوا : هذه الحدود منتقضة بالعلم باستحالة المحالات ، فإن العلم بها ليس علما بشيء ، لأن المحال ليس بشيء ، ومع ذلك يتعلق العلم بكون المحال محالا ، وإن كان ليس بشيء بالاتفاق ، لأن المعدوم عندهم ـ المعتزلة ـ إنما يكون شيئا إذا كان جائز الوجود ، مثل الجوهر والعرض ، فأما ما يستحيل وجوده فلا يكون شيئا .

٢ – وقيل أيضا : لو كان العلم اعتقادا على وجه مخصوص ، لوجب أن يكون كل عالم معتقدا والله سبحانه عالم وليس بمعتقد ، فبطل تحديد العلم بالاعتقاد ، فالتعريف غير جامع .

٣ – واعترض أيضا بأن الاعتقاد جنس مخالف فلا يجوز جعل العلم منه فالتعريف غير مانع ، لجواز دخول التقليد فيه ، إذا طابق الواقع .

كما حد النظام من المعتزلة العلم بأنه « حركة فى القلب عند وجود الشيء كما وجد وعرف »(١١) .

---

(٩) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ط١ ص٤٦ .

(١٠) البغدادى : كتاب أصول الدين . ط١ ، مطبعة الدولة . القسطنطينية ١٣٤٦ هـ ـ ١٩٢٨ م ص٥ . ٦ . الرازى : مفاتيح الغيب ـ التفسير الكبير ـ ج١ ط١ ـ المطبعة الخيرية ـ القاهرة ١٣٠٧ هـ ص٢٨١ .

(١١) القاض عبد الجبار : المغنى . ج١٢ ص٢٢ .

وقد انتقد هذا التعريف القاضى من المعتزلة ، كما نقده أهل السنة فقالوا : « إن الحركة هى : الشيء يصير به الجسم فى محاذاة بعد أن كان فى غيرها .والعلم يختص الحى دون المحل ... ولا يمكن أيضا أن يقال : إن القلب يتحرك بالمعرفة »(١٢) كما أن هذا التعريف « قد خلط العمل بالإرادة مع اختلاف جنسيهما أو مع اختلافهما فى الجنس والوصف »(١٣) .

هذا ولم يفرق المعتزلة بين العلم والمعرفة . ولذلك يسمى عندهم كل عالم عارفا وكل عارف عالما ولا فرق .

٢ – العلم والمعرفة عند فلاسفة المسلمين :

العلم والمعرفة والإدراك عند فلاسفة المسلمين معناها واحد . إذ هى : « حصول صورة الشيءفى العقل »(١٤) . يقول ابن سينا : « إدراك الشيء هو أن تكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك . فاما أن تكون الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك ، إذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الأعيان الخارجية ، مثل كثير من الأشكال الهندسية . بل كثير من المفروضات التى لا تمكن إذا فرضت فى الهندسة لا تتحقق أصلا ، أو يكون مثال حقيقته مرتسما من ذات المدرك غير مباين له وهو الباق . »(١٥)

ويعرف إخوان الصفا العلم بأنه : « صورة المعلوم فى نفس العالم أو ضرب من الوجود أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحققة فى الخارج »(١٦) .

---

(١٢) المرجع السابق .
(١٣) البغدادى : كتاب أصول الدين ص٦ .
(١٤) الجرجانى : التعريفات ص١٣٥ .
(١٥) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (تحقيق سليمان دنيا) ج٢ . ط٢ . دار المعارف ، القاهرة ، ص٣٥٩ – ٣٦٦ .
(١٦) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام (ترجمة د. أبو ريدة) لجنة التأليف ، القاهرة سنة ١٩٣٨ ص١٠٢ .

ويقول ابن سينا فى حديثه عن حصول المعرفة لدى العارفين بأنه « انتقاش النفس الإنسانية بنقش العالم العقلى بحسب الاستعداد وزوال الحائل »(١٧) .

وحصول صورة الشيء فى العقل ، إذا كان مع الحكم عليه بالنفى أو الإثبات يسمى تصديقا ، ومن غير هذا الحكم يسمى تصورا .

وقد اعترض الرازى على تعريف العلم والمعرفة بأنها حصول صورة فى النفس مطابقة للمعلوم بما يلى (١٨):

١ – إن إطلاق لفظ الصورة على العلم ، لا شك أنه من المجازات وإلا كان المعلوم هو الصورة ووجب ألا يصير الشيء معلوما ، إذا كان صورة . وإذا كان الصورة ومحلها ، يتعذر حصول الشيء فى ذاته فى الذهن .

٢ – إن القول بأن العلم حصول صورة مطابقة للمعلوم ، فيه ، دور .

٣ – لا تتحقق هذه المطابقة فى الأمور التى ليست متحققة فى الخارج والأمور الذهنية أو الاعتبارية .

٤ – العدم متعقل فأين هى المطابقة .

٣ – العلم والمعرفة عند أهل السنة :

تعددت تعريفات أهل السنة للعلم والمعرفة مع اتفاقهم على كون العلم اعتقادا جازما مطابقا للواقع . أما عن صلةالعلم بالمعرفة من حيث إنهما مترادفان أو مختلفان . فسنتركه للبحث القادم . ونكتفى هنا بإيراد مجموعة تعريفات للعلم عندهم ، فنقول :

عرفه الأشعرى : بأنه « ما يعلم به . وربما قال : ما تصير به الذات عالما »(١٩)

---

(١٧) ابن سينا : الإشارات والتنبهات ج٤ ص١٢٤ .

(١٨) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨١ .

(١٩) المرجع السابق ص٢٨٠ .

واعترض عليه بأن العالم والمعلوم لا يعرفان إلا بالعلوم ، فتعريف العلم بهما دور .

وأجاب الرازى على هذا الاعتراض : بأن علم الإنسان بكونه عالما ، وبألمه ولذاته علم ضرورى ، والعلم بكونه عالما بهذه الأشياء ، علم بأصل العلم ، لأن الماهية داخلة فى الماهية المقيدة ، فكان علمه بكونه علما ، علما ضروريا ، فكان الدور ساقطا(٢٠) .

وعرفه إمام الحرمين الجوينى : «الطريق إلى تصور ما هية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول : إنا نجد من أنفسنا بالضرورة كوننا معتقدين فى بعض الأشياء . فنقول : اعتقادنا فى الشيء ، اما أن يكون جازما أولا . فإن كان جازما فإما أن يكون مطابقا أو غير مطابق : فإن كان مطابقا فإما أن يكون لموجب هو نفس طرفى الموضوع والمحمول وهو العلم ، أو يكون لموجب وهو اعتقاد المقلد .

وأما إذا كان الجزم الذى لا يكون مطابقا فهو الجهل .

والذى لا يكون جازما : فإما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر ، فالراجح هو ظن ، والمرجوح هو الوهم(٢١) .

وقد انتقد الرازى هذا التعريف ، ووصفه بأنه مختل لوجوه :(٢٢) .

١ — لأن هذا التعريف لا يتم إلا إذا ادعينا أن علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهى . وإذا جاز ، فلم ندعى أن العلم بماهية العلم بديهى ؟.

٢ — إن هذا التعريف للعلم بانتفاء أضداده ، وليست معرفة الأضداد بأقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفا للنقيض . فيرجع حاصل الأمر إلى تعريف الشيء بمثله أو بالأخص منه .

٣ — إن العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا . والتصور لا يتطرق إليه

(٢٠) المرجع السابق .
(٢١) المرجع السابق ص٢٨٠ .
(٢٢) المرجع السابق ص٢٨١ .

الجزم ولا التردد ، ولا القوة ولا الضعف ، فإذا كان ذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن التعريف ، فالتعريف غير جامع .

وعرفه القاضى الباقلانى : بأنه « معرفة المعلوم على ما هو عليه أو على ما هو به وربما قال هو المعرفة »(٢٣) .

واعترض على هذا التعريف من وجوه فقيل :(٢٤)

١ – هذا التعريف فيه دور ، لأنه تعريف العلم بالمعلوم . فالمعرفة لا تكون إلا وفق المعلوم ، أو المعلوم مشتق من العلم ، فلا يعرف إلا بعد معرفته .

٢ – إن هذه التعريف تعريف للشىء بنفسه ، وهو محال . وذلك لأنه يقول إن العلم هو نفس المعرفة .

٣ – إن المعرفة ــ من وجهة نظر أهل السنة ــ هى حصول العلم بعد الالتباس : ولهذا يقال : ما كنت أعرف فلانا والآن عرفته . فهذا التعريف يخرج عنه علم الله تعالى مع كونه معترفا بأن لله علما ، ولا يسمى علمه معرفة .

وعرفه الإسفرايينى : بأنه « تبيين المعلوم . وربما قال : إنه استبانة الحقائق . وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين »(٢٥) .

واعترض الرازى على هذا التعريف(٢٦)بأنه ضعيف ، لأن التبيين ليس إلا تبديل اللفظ بلفظ آخر أخفى منه . ولأن التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشىء بعد الخفاء ، وذلك لا يطرد فى علم الله تعالى .

وعرفه أبو بكر بن فورك : بأنه« ما يصح من المتصف به إحكام الفعل وإتقانه »(٢٧) .

---

(٢٣) المرجع السابق ص٢٨٠ ، القاضى عبد الجبار : المغنى ج٢ ص١٨ ؟!
(٢٤) المرجعان السابقان .
(٢٥) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨٠.
(٢٦) المرجع السابق .
(٢٧) المرجع السابق .

واعترض عليه(٢٨)أيضا بأنه ضعيف لأن العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الإحكام .

وقد نقل البغدادى عن الأشاعرة تعريفا للعلم بأنه « صفة يصير بها الحى عالما »(٢٩) وقيل « صفة راسخة يدرك بها الكليات والجزئيات . وقيل إنه وصول النفس إلى معنى الشيء . وإنه إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول »(٣٠) .

تعريف الغزالى للعلم والمعرفة :

أرجع الغزالى العلم إلى البصيرة الباطنة ، وإلى حقائق الأشياء وإلى حصول صورة نفس الحقائق فى القلب . ومن ثم فالعلم عنده « حصول المثال فى القلب »(٣١)أى حصول مثال حقائق الأشياء فى القلب . إذ لكل معلوم حقيقة معلومة . ولتلك الحقيقة صورة تنطبع فى مرآة القلب وتتضح فيها . وقال فى موضع آخر : « العلم : تصور النفس الناطقة المطمئنة ، حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد ، بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها ، وذواتها إن كانت مفردة »(٣٢) .

وعرف المعرفة بأنها « العلم الذى لا يقبل الشك ــ إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته »(٣٣) ، وأنها كذلك « انتقاش النفس بصورة العالم حتى تصير عالما مثله »(٣٤) .

واعترض الرازى على تعريف العلم والمعرفة بأنها انتقاش النفس بصورالأشياء بأنه

---

(٢٨) المرجع السابق .

(٢٩) البغدادى : أصول الدين ص٥ .

(٣٠) الجرجانى : التعريفات ص١٣٥ .

(٣١) الغزالى : إحياء علوم الدين ج٣ طبعة عيسى الحلبى . القاهره سنة ١٩٥٧ ص١٢ .

(٣٢) الغزالى : الرسالة اللدنية (مجموعة القصور العوالى ج١) ط٢ مكتبة الجندى . القاهرة سنة ١٩٧٠ ص٩٨ .

(٣٣) الغزالى : ميزان العمل . مكتبة الجندى ــ القاهرة ص١٧٥ .

(٣٤) الغزالى : تهافت الفلاسفة . تحقيق د . سليمان دنيا . ط٥ . دار المعارف . القاهرة سنة ٧٢ ص٧ مقدمة ط٣ الغزالى : روضة الطالبين (مجموعة القصور العوالى ج٤) . الجندى ص٤٣ .

« لو كان الإبصار عبارة عن نفس الانطباع لما أبصرنا إلا بمقدار نقطة النظر لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير ، وأنا نرى المرئى حيث هو ولو كان المرئى هوصورة المنطبعة ، لما رأيناه فى حيزه ومكانه . وكذا قوله فكذا العقل تنطبع فيه المعقولات ، ضعيف لأن الصورة المرتسمة من الحرارة فى العقل عند تصورها ، يلزم منها ، أن يصير العقل حارا ، إن كانت الصورة مساوية للماهية فى الحرارة ، وإن لم تكن مساوية لها فى الحرارة لم يكن تعقل الماهية إلا عبارة عن حصول شيء فى الذهن مخالف للحراراة فى الماهية . وهذا يبطل قول الغزالى من أن العلم انطباع »(٣٥) .

وفى الواقع أننا نرى أن تعريفات الغزالى للعلم ، كانت موفقة ، لأن حصول العلم لابد له من أمور ثلاثة : أولها القلب أو العقل أو الذات العارفة فى الإنسان المدرك والتى يتميز بها الإنسان عن غيره من الحيوانات . وثانيها : حقائق الأشياء المعروفة إذ تتحقق بوجودها واقعية المعرفة . ولابد ثالثا : من كيفية حصول العلم بحقائق الأشياء للذات العارفة . وعلى ذلك فالعلم الصحيح بهذا الوجود إنما هو مجموعة من الأفكار عن الموجودات بعددها متصلة مترابطة كترابط الموجودات واتصالها . ولا يستطيع الإنسان العلم بكل ما فى الوجود من موجودات ومن ثم كانت معرفته هى انتقاش صور بعض هذه الموجودات فى نفس العارف . وحيث كان الإنسان هو أحد هذه الموجودات التى تخضع فى وجودها خلقا وحفظا ، إبداعا وعناية وتدبيرا ، لله سبحانه ،وقد ميز هذا الإنسان بقدرته على العلم والمعرفة ،كانت موضوعات معرفته لها طبيعتها الواقعية المتحققة وليس مجرد التصور الذهنى فحسب ،سواء أكانت معرفة بعالم الشهادة أم كانت علما بعالم الغيب .

وتعريف الغزالى للمعرفة بأنها العلم الذى لا يقبل الشك إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته . يدل على أن المعرفة عنده أخص من العلم ، لأنه جعلها العلم اليقينى . ذلك أن المعرفة التى مبناها العقل وليس الحواس عنده درجات ، وأعلى هذه الدرجات هى التى تسمى المعرفة الحقيقية الواصلة إلى اليقين تلك التى تشتبه بالإيمان

(٣٥) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨١ .

من جهة أنها يقينية ، وأنها معرفة جازمة بالدليل . لكن الغزالى يفرق بينها وبين الإيمان « بأنها ربما تشتبه بالإيمان الذى يحصل بالمعرفة ، ويحصل أيضا بما يظن صاحبه أنه معرفة وهو ليس منها ، وإنما هو بعيد عنها كل البعد . إذ مايقارن الإيمان يقارن اليقين ، وهو عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ، ولا يشعر صاحبه بإمكان الخطأ فيه » .(٣٦)وذلك التصديق الجازم قد يقع من غير أدلة عقلية ويصير أشبه باليقين ، فيحصل مثلا بالأدلة الوهمية الكلامية ، المبنية على أمور مسلمة مصدق بها ، لاشتهارها بين أكابر العلماء ، ولشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها . وهذا الجنس أيضا يعتبر فى بعض الأمور وفى حق بعض الناس ، تصديقا جازما بحيث لا يشعر صاحبه بإمكان خلافه أصلا(٣٧) .

ولكن المعرفة الحقيقية أو العلم اليقينى الذى يريده الغزالى هى تلك المعرفة التى تمر فى المراحل أو الدرجات التالية :(٣٨)

١ – مرحلة الشك : إذ يبقى العقل فيها مترددا متوقفا ، لا يتقدم ولا يتأخر بنفى أو إثبات .

٢ – مرحلة الظن : وتكون إذا تحرك العقل نحو التجويز والإثبات من غير جزم أو يكون بأن تسيل النفس إلى أحد الأمرين مع الشعور بإمكان نقيضه . ولكنه إمكان لا يمنع من ترجيح الأول على الثانى .

٣ – مرحلة الاعتقاد : وتكون بأن يصل الظن إلى حد الجزم والقطع والإثبات . ولكن المعرفة فيه غير تامة . فتميل النفس إلى التصديق بشىء بحيث يغلب عليها ، ولا يخطر بالبال غيره ، ولو خطر بالبال تأبى النفس عن قبوله ، ولكن ليس ذلك مع معرفة محققة . ويسميه الغزالى اعتقادا مقاربا لليقين .

٤ – مرحلة اليقين أو المعرفة الحقيقية : الحاصلة بالبرهان الذى لا شك فيه ولا

(٣٦) الغزالى : الجام العوام (مجموعة القصور العوالى ج٣) ط٢ ، الجندى سنة ٧٥ ص١١٦ ، ١١٧ .

(٣٧) المرجع السابق .

(٣٨) الغزالى : الاحياء ج١ ص٧٢/ ميزان العمل ص١٧٥ .

يتصور الشك فيه . وإلى هذه الدرجة أو المرحلة يمكن أن يسمى هذا يقينا عند المتكلمين . ولكن الغزالى يتجاوز فلا يقبل اليقين عند هذه الدرجة وجود درجة امتناع الشك وإمكانه فحسب ، وإنما يلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك بل إلى استيلائه وغلبته على العقل .

وينتهى الغزالى إلى أن مصدر اليقين ينتهى إلى الشك ـ ليس الشك المطلق ـ ويقول :« الآن وقد تعطشتَ وتساءلتَ واحترتَ ، وداخلتْك الحيرة ، فإنك على أبواب اليقين . وإن ينابيع العلم ستتفجر تحت قدميك . إذ الشك هو أصل العلم اليقينى . فالعلم الحقيقى يبتدى بالشك ليصل إلى اليقين بنفسه .. إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحق » (٣٩) . ويضع قاعدته الشهيرة فيقول : » من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال »(٤٠) ./

رأى الإمام الرازى فى تعريف العلم :

بعد أن استعرض الرازى مجموعة من تعريفات العلم عند كل من المعتزلة والفلاسفة وأهل السنة رأى أن اللجاجة فيها قائمة ، إذ ما من تعريف إلا وقد اعترض عليه . كما رأينا آراءه من خلال اعتراضاته ، من حيث إن العلم ليس اعتقادا وإنما هو اعتقاد جازم وإنه ليس وضعا ذهنيا وإنما هو مطابق للواقع أيضا . وإنه كما يمكن أن يكون بديهيا لا يحتاج إلى دليل ، فهو أيضا نظرى ، وأنه تصور وتصديق . إلا أنه يقرر حقيقة نشعر بها جميعا. تلك أن العلم ليس بحاجة إلى التعريف ، بل لا يفيه التعريف حقه ، لأنه أوضح عندنا وفى نفوسنا من أن يعرّف . ونراه يقول : « ولما ثبت أن التعريفات التى ذكرها الناس باطلة ، فاعلم : أن العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدا ، وقد يكون لبلوغه فى الجلاء إلى حيث لا يوجد شىء أعرف منه ليجعل معرفا . والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب . والحق أن كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا فى لجة البحر . والعلم الضرورى بكونه عالما بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه

(٣٩ ، ٤٠) الغزالى : ميزان العمل ص١٧٥ .

(٤١) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ٢٨٢ ـ٢٨٣ .

العلوم ، والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلا ، كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا ، وإذا كان ذلك كان تعريفه ممتنعا . »[٤١] .

والمعرفة كذلك عرفت بأنها « الاعتقاد الجازم سواء أكان اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن دليل . ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الدليل »[٤٢] .

وبناءً على هذه التعريفات **لأهل السنة** ، فإنا نجدهم يقصرون العلم على الاعتقاد الجازم المطابق للمواقع أو هو ما يشبه اليقين ، وإنه حكم جازم لا يقبل التشكيك في حين أن العلم عند المعتزلة كان بمعنى الاعتقاد يقبل التشكيك . ومن ثم كانت أبحاثهم في معرفة الله على أنها معرفة يقينية أو علم جازم مطابق للواقع ، لايقبل التشكيك ، وهي إيمان بإقرار اللسان بعد معرفة القلب ، وتبقى على يقينيتها وعلى أنها إيمان ، سواء أكان منشؤها التقليد أم العلم الصادر عن الدليل ، عند من لا يشترط معرفة الأدلة ويقبل إيمان المقلد ، أما الذي يمنع التقليد فإنما يشترط لهذه المعرفة دليلا حتى تكون إيمانا ومن ثم فالإيمان عنده : العلم أو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل ، وهو مالا تميل إليه لأن الدليل في نظرنا كما يفهم من القرآن ، لا تتوقف عليه يقنية وجود الله كما تتوقف عليه صحة الايمان ، ذلك أن الإنسان بأدنى استعداداته السليمة ، وبفطرته المستقيمة من غير تلوث ، يؤمن بوجود الله سبحانه ، والدليل يزيد من درجة الإيمان واستغراقه لشعاب النفس ، جريا على مبدأ زيادة الإيمان ونقصه ، كما هو المختار عند كثير من أهل السنة ، وكما هو مصرح به في القرآن الكريم ، فحينما طلب سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام أن يرى الله سبحانه أقام له الله تعالى دليلا كي يطمئن قلبه ويزداد يقينه ، قال تعالى في قصة موسى : **﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك . قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين ﴾**[٤٣] . وكما قال سبحانه في حق

---

(٤٢) المرجع السابق ص١٦٧ .

(٤٣) الأعراف ١٤٣ .

إبرهيم عليه السلام : ﴿ وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة إنى أراك وقومك فى ضلال مبين . وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ﴾(٤٤) . وكما قال سبحانه ﴿ وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى . قال فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم ﴾(٤٥) .

وعلى ذلك فيقابل العلم والمعرفة الجهل لأنه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه . وهو قسمان(٤٦) : الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالما ، والجهل المركب : وهو اعتقاد غير مطابق للواقع . وسمى مركبا(٤٧)لأن الشخص يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل أول . كما أنه يعتقد أنه يعتقد على ما هو عليه وهذا جهل آخر ، والجهلان قد تركبا فى جهل مركب ، وهو ضد العلم(٤٨) .

والخلاصة : أن العلم أوضح من أن يعرف ، من حيث شعور الإنسان بنفسه أنه يعلم ، وما من تعريف إلا وكان قابلا لأن يعترض عليه ، ويناقش ويثار من حوله الخلاف . والقضية أسهل من ذلك كله . وكل ما كان من محاولات تعريف العلم ، ليس إلا تعريف العلم من جانب دون جانب ، فمن عرفه بأنه اطمئنان النفس وسكونها فقد أراد للعلم درجة يقينية تملكها النفس دون تقليد أو اعتقاد قابل للتشكيل .ومنهم من عرفه مركّزا على كونه صفة للحى ، ومنهم من كان يهمه التعريف الذى يرجع هذا العلم إلى وضع داخلى أو نفسى كتعريفه بالانتقاش . وعلى كل فهى محاولات لتعريف شيء واضح فى النفس الإنسانية تشعر به ، لأنه ميزة

---

(٤٤) الأنعام ٧٤ - ٧٥ .

(٤٥) البقرة ٢٦٠ .

(٤٦) الجرجانى : التعريفات ص٧١ .

(٤٧) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ج١ طبعة دار اقدام بدار الخلافة العلية القسطنطينية سنة ١٣١٧ هـ . ص٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٤٨) المرجع السابق .

وجودها على وجه الأرض ، وبه كرمها ربها بل إن أول من خلقه الله تعالى من البشر وهو آدم عليه السلام ، كان تفضيله على الملائكة بأنه عالم بما قدره الله له من علم ،كما يقول سبحانه ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها** ﴾(٤٩) ﴿ **اقرأ وربك الأكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم ،** ﴾(٥٠) .

---
(٤٩) البقرة ٣١ .
(٥٠) العلق ٣ ـ ٥ .

الفصل الثاني

علاقة المعرفة بالعلم

أ ـ عند المعتزلة

يرى المعتزلة أن العلم والمعرفة مترادفان : إذ العلم بالنسبة للعباد تبيُّن وتحقُّق ، وكلاهما يعنى ذلك المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله . وبذلك فإنه لا فرق بين المصطلحين ، ولا بين فائدتيهما . ومن ثم يسمى كل عالم عارفا(٥١) .

ب ـ عند أهل السنة

يرى أهل السنة أنه وإن كان ثمة ترادف بين معنيى : العلم والمعرفة ، من حيث إن كلا منهما يعنى إدراك الشيىء على ما هو عليه . إلا أن ثمة تباينا بينهما من الوجوه التالية :

١ – المعرفة **مسبوقة بجهل** ، أو إدراك مسبوق بجهل . والعلم كذلك ولذلك يقال للحق سبحانه وتعالى عالم ، ولا يقال له عارف(٥٢) .

كما أن المعرفة قد يراد بها العلم الذى **تسبقه غفلة** ، وليس العلم كذلك ومن ثم يسمى الله تعالى العليم وعالم الغيب وعلام الغيوب ولا يسمى عارفا(٥٣) .

٣ – تطلق المعرفة على **إدراك البسيط** ، ويطلق العلم على **ادراك المركب** ، فتقول : عرفت الله ولا تقول علمته(٥٤) .

---

(٥١) القاض عبد الجبار : المغنى ج١٢ ص١٦ .

(٥٢) الجرجانى : التعريفات ص١٩٧ .

(٥٣) الدوانى على العقائد العضدية أو محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا قسم ٢ ط١ . دار إحياء الكتب العربية القاهرة سنة ٥٨ ص٦٠٣ .

(٥٤ ، ٥٥) مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ج٢ . طبعة الهيئة العامة . القاهرة سنة ١٩٧٣ ص٣٥ .

٤ – تطلق المعرفة على **ما يدرك بآثاره** ولا تدرك ذاته . ويطلق العلم على **ما تدرك ذاته** . ولذلك يقال : عرفت الله ، ولا يقال : علمته(٥٥) .

٥ – خلاف المعرفة **الإنكار** ، وخلاف العلم الجهل . وذلك لأن فى معنى المعرفة **الاعتراف والإقرار** .

قال أبو حيان التوحيدى : « **إن المعرفة** أخص بالمحسوسات والمعانى **الجزئية** ، فى حين أن العلم أخص بالمعقولات **والمعانى الكلية** »(٥٦)ولهذا لا يقال عن . **الله تعالى إنه** يعرف أو إنه عارف بل ينبغى ن يقال إنه يعلم أو إنه عالم .

٧ – وقيل : إن المعرفة تستعمل فى **التصورات** ، والعلم يستعمل فى التصديقات . ولذلك تقول : عرفت الله ولا تقول علمته ، لأن من شرط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطة تامة . ومن أجل ذلك وصف الله تعالى نفسه بالعلم لا بالمعرفة(٥٧) .

جـ ـ ألفاظ ومصطلحات مرادفة للعلم والمعرفة :

أخذ العلم مفهوما جامعا لمعاني كثيرة ذلك لأن العلم أو المعرفة علاقة بين عالم ومعلوم ، وبين ذات عارفة وموضوع معروف . فهو من جهة ما ذاتى ومن جهة أخرى موضوعى أى له موضوع متحقق فى الخارج . ثم العلم أو المعرفة ـ عند من يرى ترادفهما ـ درجات تبدأ من الاتصال الحسى إلى التجريد العقلى ، إلى المرور فى مراحل الحفظ والتفكير ، وهو كذلك حدس داخلى أو معرفة مباشرة وجدانية وهو كذلك إدراك للجزئيات ، كما أنه إدراك للكليات ، إدراك للبسيط كما هو إدراك للمركب . وله طريق حسى وطريق عقلى وقلبى ، وبعضه كذلك إدراك بديهى لا يحتاج إلى دليل ونظر وكسب ، وبعضه الآخر كسبى يحتاج إلى النظر والاستدلال . والمعرفة كذلك علم من جهة ، وعمل من جهة أخرى . وللعلم درجات من حيث الشك والظن واليقين فيه حركة للفكر فى المعقولات كما أن فيه انقداح فكر وخاطر ،

---

(٥٦) أبو حيان التوحيدى : المقابسات ، طبعة السندوبى ـ القاهرة سنة ١٩٢٩ . المقابسة رقم ٧ ص٢٧٢ .
(٥٧) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨٣ .

وسرعة بديهة وذكاء ، وقد يكون العلم علما مجردا سطحيا ، كما قد يكون علما مستغرقا عميقا أو فقها .

لذلك كله ، نجد أن للعلم أو المعرفة مترادفات كثيرة ، وإن كان كل لفظ مرادف ، له علاقة العلم الشامل من جهة ما . وقد استقصينا هذه الألفاظ المرادفة ، من خلال اللغة والاستعمال ، ومن خلال بعض آيات القرآن الكريم . من هذه **الألفاظ المرادفة للعلم والمعرفة الألفاظ التالية :**

١ – الشعور : الشعور فى اللغة من شعر بمعنى علم وفطن ودرى . والمشاعر هل الحواس . قال الزمخشرى : « وما شعرت به : ما فطنت له وعلمته .. وما يشعركم : ما يدريكم.وهو ذكى المشاعر وهى الحواس .. وأشعرت أمر فلان : جعلته معلوما مشهورا »[٥٨] .

والشعور : علم الشيء علم حس[٥٩] . والشعور فى الأصل إسم للعلم الدقيق ، وأطلق بعض المفسرين الشعور على إدراك المشاعر أى الحواس الخمس.ويرى صاحب المنار أنه إدراك مادق من حسى وعقلى [٦٠]وقد عرفه الرازى بأنه مرادف للعلم وأنه إدراك بغير استثبات ، وأنه أول مراتب وصول العلوم إلى القوة العاقلة ، وكأنه إدارك متزلزل ، ولهذا لا يقال فى الله تعالى إنه يشعر بكذا بل إنه يعلم كذا »[٦١] .

والشعور عند علماء النفس : [٦٢]ادراك المرء لذاته أو لأحواله وأفعاله ، إدراكا مباشرا وهو أساس كل معرفة . وللشعور مراتب متفاوته الوضوح أهمها الشعور التلقائى التأملى :

---

(٥٨) الزمخشرى : أساس البلاغة : ص٤٩٤ .

(٥٩) الجرجانى : التعريفات ص١١٢ .

(٦٠) السيد محمد رشيد رضا : تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار ج١ طبعة الهيئة العامة للكتاب . القاهرة سنة ١٩٧٥ ص١١٧ .

(٦١) الرازى : مفاتيح الغيب . ج١ ص٢٨٢ .

(٦٢) د.جميل صليبا : المعجم الفلسفى ج١ ص٧٠٣ – ٧٠٤ .

أما الشعور التلقائي فهو الاطلاع الحدسي المباشر على أحوال النفس ، أو مجرد الإدراك الخاطف السريع لما يطرأ عليها . فكأن هذا الإدراك تسجيل للواقع كما هو ، وكأن الرائي فيه لا يختلف عن المرئي في شيء .

والشعور التأملي وهو أوضح وأدق من الأول ، وأعمق غورا منه ، لأنه يقتضي التفريق بين الرائي والمرئي ، وبين العالم والمعلوم ، ومتى بلغ الشعور هذه المرتبة ، استطاع المدرك أن يقرأ ما في نفسه ، وأن يحلل موضوع معرفته وأن ينقله إلى غيره .

وقد يطلق الشعور على ما يكشف به المرء عن وجوده الحقيقي ، أي على مجموع الأحوال التي يشعر بها ، ويسمى هذا الشعور بالشعور الذاتي أو بوعي الذات .

أو يطلق على مجموع الأحوال النفسية المشتركة بين عدة أفراد ويسمى شعورا جمْعيّا .

وجملة القول أن الشعور هو الظاهرة الأول للحياة العقلية أو هو ما تتميز به الظواهر النفسية عن الظواهر الطبيعية . وله عدة مظاهر هي : الحضور الذهني أو الإدراك المباشر ، والأثر المركزي للتنبيه الحسي ، والقدرة على الاختيار ، وإدارك علاقة المدرك بالعالم الخارجي ، وقدرته على التأثير فيه(٦٣) .

وقد وردت كلمة الشعور بهذا المعنى المرادف للعلم في القرآن في ثلاثة وعشرين موضعا . منها قوله سبحانه : ﴿ **ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون** ﴾(٦٤) ، ﴿ **ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون** ﴾(٦٥) .

﴿ **وما يشعرون أيان يبعثون** ﴾(٦٦) ، ﴿ **وقالت لأخته قصيه فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون** ﴾(٦٧) ﴿ **وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون** ﴾(٦٨) ، ﴿ **فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحدا** ﴾(٦٩) ، ﴿ **إن حسابهم إلا على ربي لو تشعرون** ﴾(٧٠) .

---

(٦٣) المرجع السابق .
(٦٤) البقرة ١٥٤ .
(٦٥) البقرة ١٢ .
(٦٦) النمل ٦٥ .
(٦٧) القصص ١١ .
(٦٨) الأنعام ١٠٩ .
(٦٩) الكهف ١٩ .
(٧٠) الشعراء ١١٣ .

٢ - الإدراك :

وهو اللقاء والوصول . فيقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة . قال الله تعالى : ﴿ **قال أصحاب موسى إنا لمدركون** ﴾(٧١) . فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكا من هذه الجهة(٧٢) . أو هو إحاطة الشيء بكماله .

ولذلك قال الله تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** ﴾(٧٣) .

ويطلق الإدراك كذلك على مجموعة معان تتعلق بالعلم هي :

ما يدل على حصول صورة الشيء عند العقل سواء كان ذلك الشيء مجردا أو ماديا ، جزئيا أو كليا ، حاضرا أو غائبا ، حاصلا فى ذات المدرك أو آلته . قال ابن سينا « هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدُها ما به يدرِك ، فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك ، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الأعيان الخارجية مثل كثير من الأشكال الهندسية ، مما لا يتحقق أصلا ، أو تكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرِك غير مباين له وهو الباقى »(٧٤) .

ثم إن الإدراك إذا دل على تمثُّل حقيقة الشيء وحده من غير حكم عليه بنفى أو إثبات سمى تصورا ، وإذا دل على تمثل حقيقة الشيء مع الحكم عليه بأحدهما سمى تصديقا(٧٥) . والإدراك بهذا المعنى مرادف للعلم . وهو يتناول جميع القوى المدركة ، فيقال إدراك الحس ، وإدراك الخيال ، وإدراك الوهم وإدراك العقل .

---

(٧١) الشعراء : ٦١ .

(٧٢) الرازى : مفاتيح الغيب . ج١ ص٢٨٢ .

(٧٣) الأنعام ١٠٣ .

(٧٤) ابن سينا . الإشارات والتنبيهات ـ تحقيق د. سليمان دنيا ـ قسم٢ ط٢ دار المعارف . القاهرة ص٣٥٩ ـ ٣٦٦ .

(٧٥) الجرجانى : التعريفات ص٩ .

ويحدد بعض الفلاسفة الإدراك بالإدراك الحسى وحده ، وحينئذ يكون أخص من العلم وقسما منه ، وبعضهم يوسع معناه فيطلقه على حضور صورة المشعور به ، ويكون عندئذ حالة عقلية .

٣ – التصور :

قال الرازى : « إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور »(٧٦)وهو ولفظ مشتق من الصورة ، ولفظ الصورة حيث وضع فإنما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة فى الجسم المتشكل ، إلا أن الناس لما تخيلوا ، أن الحقائق المعلومات تصير حالّة فى القوة العاقلة ، كما أن الشكل والهيئة يحلاّن فى المادة الجسمانية ، وأطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل (٧٧) . وأطلق لفظ التصور قسما من أقسام العلم وقسيما للتصديق ، إذا كان حصولا لصورة الشىء فى الذهن قبل الحكم عليه بنفى أو إثبات وهو ما سماه صاحب الشمسية بالتصور فقط ، إذ قال : « العلم إما تصور فقط ، وهو حصول صورة الشىء فى العقل واما تصور معه حكم ، وهو إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا ، ويقال للمجموع تصديق »(٧٨) .

٤ – الحفظ :

وذلك « إذا حصلت الصورة فى العقل وتأكدت واستحكمت ، وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها ، سميت تلك الحالة حفظا . ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكيد بعد الضعف ، لاجرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ، ولأنه إنما يحتاج إلى حفظ وما يجوز زواله ، ولما كان ذلك فى علم الله محالا ، لاجرم لا يسمى ذلك حفظا »(٧٩) ويعرفه الجرجانى بأنه ضبط الصور المدركة »(٨٠) .

(٧٦ ، ٧٧) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨٢ .

(٧٨) القزوينى الكاتبى : الرسالة الشمسية – تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية لقطب الدين محمود الرازى – طبعة عيسى الحلبى . القاهرة ص٧ .

(٧٩) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨٢ .

(٨٠) الجرجانى : التعريفات ص٧٩ .

٥ - التذكر :

الصور المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة ، وحاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر ، والتذكر سر لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى ، ذلك أن « التذكر صار عبارة عن رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة ، فتلك الصورة ، إن كانت مشعورًا بها ، فهي حاضرة حاصلة ، والحاصل لا يمكن تحصيله ، فلا يمكن حينئذ استرجاعها . وإن لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها ، وإذا كان غافلا استحال أن يكون طالبا لا سترجاعها ، لأن طلب ما لا يكون متصورا محال . فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب لاسترجاع ممتنعا ، مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها ونسترجعها . وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأملها ، عرف أنه لا يعرف كنهها ، مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس ، فكيف القول في الأشياء التي هي أخص الأمور وأعضلها على العقول والأذهان(٨١) .

ويطلق الذكر كما يرى الرازي على نتيجة التذكر ، ذلك أن « الصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها ، فإذا عادت وحضرت سمي ذلك الوجدان ذكرا ، فإن لم يكن هذه الإدراك مسبوقا بالزوال ، لم يسم ذلك الإدراك ذكرا ، فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر »(٨٢) .

وحقيقة الأمر أن اعتبار الرازي النسيان شرطا لحصول الذكر وأنه نتيجة للتذكر لاوجه له ، لأن الذكر أعم من أن يكون نتيجة تذكر أولا ، وأعم من أن يسبقه نسيان أولا ، والتذكر يمكن أن يصدق عليه هذا الاشتراط ، لأن التذكر كما قال ابن سينا هو : « الاحتيال لاستعادة ما اندرس »(٨٣) . كما ويسمى القرآن ذكرا . إذ قال تعالى : ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾(٨٤) ، ومعلوم أن القرآن ليس نتيجة تذكر ، كما أن اشتراط الرازي أن يكون مسبوقا بالزوال أو بالنسيان ، لا

---

(٨١) الرازي : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨٢ .

(٨٢) المرجع السابق .

(٨٣) ابن سينا : الشفاء . طبعة حجرية ، طهران سنة ١٣٠٣ هـ ص٣٣٩ .

(٨٤) الحجر ٩ .

يتناسب بحال من الأحوال مع تسمية القرآن ذكرا . والدليل على ضعف رأى الرازى أن الرازى نفسه قد علل تسميه القرآن ذكرا من جهة غير إشتراطه فقال : « وبوصف القول بأنه ذكر ، لأنه سبب حصول المعنى فى النفس(٨٥) ، وذكر الآية .

٦ – الفهم والفقه :

الفهم : « تصور الشىء من لفظ المخاطب . والإفهام هو أيضا المعنى باللفظ إلى فهم السامع »(٨٦) .

والفقه : « هو العلم بغرض المخاطب من خطابه . يقال : فقهت كلامك أى وقفت على غرضك من هذا الخطاب »(٨٧) . ثم إن الكفار لما كانوا أرباب الشهوات والشبهات ، فما كانوا يقفون على ما فى التكاليف الربانية والآيات القرآنية من المنافع العظيمة لهم ، ولذلك وصفهم الله تعالى بعدم الفقه ، فقال سبحانه : ﴿ **فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا** ﴾(٨٨)أى لا يكادون يقفون على المقصود الأصلى والغرض الحقيقى .

ويلاحظ فى الفقه أنه أثر علمى فى النفوس وأنه من جهة الخطاب كما يلاحظ فيه كذلك أنه ليس مجرد العلم ، وإنما هو العلم المؤثر فى النفس الدافع للعمل ، ولذلك سمى علم الفروع فقها لأنه علم بالأحكام الشرعية الفرعية العلمية المكتسبة من الأدلة التفصيلية . فالعلم والفقه وإن اجتمعا بمعنى واحد وهو الإدراك والعرفان إلا أن المتبادر من العلم تيقن المعلوم ، والمتبادر من الفقه تأثير العلم فى النفس الدافع للعمل . ولذلك وصف الله تعالى المنافقين بأنهم لا يفقهون ولا يعلمون ، إذ قال سبحانه : ﴿ **رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهو لا يفقهون** ﴾(٨٩)وقال عز وجل : ﴿ **رضوان بأن يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم فهم لا**

---

(٨٥) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨٢ .

(٨٦ ، ٨٧) المرجع السابق ج١ ص٢٨٣ ، وانظر الجرجانى : التعريفات ص١٤٧/١٤٨ .

(٨٨) النساء ٧٨ . (٨٩) التوبة ٨٧ .

يعلمون ﴾(٩٠) .

كما يلاحظ أن الفقه من حيث هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفى الذى يتعلق به الحكم ، عام مستنبط بالرأى والإجتهاد ، ويحتاج إلى النظر والتأمل ، لهذا لا يجوز أن يسمى الله تعالى فقيها ، لأنه لا يخفى عليه شيء .(٩١)

ومن ثم فالفقه أحد أقسام العلم إذ هو علم كسبى أو استدلالى .

٧ – العقـــل :

وهو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصها ، فإنك متى علمت ذلك ، علمت ما فيه من المضار والمنافع ،وصار علمك بما فى الشيء من النفع داعيا لك إلى الفعل ، وعلمك بما فيه من الضرر داعيا إلى إلى الترك(٩٢) ، فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى ، فيجرى ذلك العلم مجرى عقال الناقة . وذلك المعنى مناسب لأصل معنى العقل فى اللغة إذ يدل على المعرفة ، فتقول : ما فعلت كذا منذ عقلت . وعقل فلان بعد الصبا : أى عرف الخطأ الذى كان عليه .

ويدل على الحجر والنهى والمنع فتقول : اعتقل لسانه إذا لم يقدر على الكلام ، ودابة معقولة ، وفلان معقل قومه أى يتلجئون إليه : اعتقل الشاة : وضع رجليها بين فخذه وساقه فاحتلبها . واعتقل الفارس رمحه : وضعه بين ركابه وسرجه(٩٣) . وقد استعمل القرآن كثيرا كلمة « يعقلون » بمعنى يعلمون فقال سبحانه : **﴿ إن فى ذلك لآية لقوم يعقلون ﴾**(٩٤)ومثل هذا كثير فى القرآن الكريم .

٨ – الدراية والرواية :

الدراية هى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل ، وهى تقديم المقدمات واستعمال الرويّة ، والروية : هى ما كان من المعرفة بعد فكر كثير(٩٥) .

---

(٩٠) التوبة ٩٣ .
(٩١) الجرجانى : التعريفات ص١٤٧ .
(٩٢) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨٣ .
(٩٣) الزمخشرى : أساس البلاغة ص٦٤٧ – ٦٤٨ .
(٩٤) النحل ٦٧ .
(٩٥) الرازى :مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨٣/٢٨٤ .

٩ - الحكمة :

للحكمة معان كثيرة . منها : العلم والتفقه . وما يمنع من الجهل . ومعرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم . والإصابة فى القول والعمل(٩٦) فلأنها الإصابة فى تقدير الأمور النظرية فهى بمعنى العلم ، ولأنها الاصابة فى الأمور العملية التى تحتاج إلى سداد الفكر والعلم فهى بمعنى الفقه . وقد ذكر لها المفسرون عدة معان ، وعده أوجه لمناسبتها لمعنى العلم، منها: ما ذكره الرازى بأنها « اسم لكل علم حسن وعمل صالح . وهو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى . وفى العمل أكثر استعمالا منه فى العلم . ومنها يقال : أحكم العمل إحكاما إذا ما أتقنه . وحكم بكذا ثم حدت الحكمة بألفاظ مختلفة فقيل : هى معرفة الأشياء بحقائقها ، وهذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات ، لا كمال فيه ، لأنها إدراكات متغيرة ، فأما إدراك الماهية فإنه باق مصون عن التغير والتبدل »(٩٧) .

قال الله تعالى : ﴿ **يؤتى الحكمةَ من يشاءُ ، ومن يُؤْتَ الحكمةَ فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكّر إلا أولو الألباب** ﴾(٩٨) . ﴿ **أم يحسُدونَ الناسَ على ما آتاهم اللهُ من فضله . فقد آتينا آل إبراهيمَ الكتابَ والحكمةَ وآتيناهم مُلكاً عظيما** ﴾(٩٩) . وقد وردت فى القرآن فى ثمانية عشر موضعا بلفظ الحكمة ، وفى موضعين بلفظ حكمة .

١٠ - كما أطلقت ألفاظ أخرى ويراد بها العلم منها(١٠٠) :

البديهة : وهى المعرفة الحاصلة ابتداء فى النفس لا بسبب الفكر ، كعلمنا بأن الواحد نصف الاثنين والأوليات : وهى البديهيات .

والكياسة : وهى ما يدل على تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع .

---

(٩٦) الفيروزابادى : القاموس المحيط ج٤ ص٩٨ ، الطبرى : جامع البيان عن تأويل آى القرآن (تحقيق : محمود وأحمد محمد شاكر) ج٣ ط٢ دار المعارف القاهره سنة ١٩٦٩ ، ٥٧٦ .

(٩٧) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨٣ .

(٩٨) البقرة ٢٦٩ .

(٩٩) النساء ٥٤ .

(١٠٠) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨٤ .

والخبرة : وهى معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة . وهى من قولهم : ناقة خبرة ، أى غزيرة اللبن ، فكأن الخبر هو غزارة المعرفة .

والرأى : وهو إحاطة الخاطر فى المقدمات التى يجرى منها إنتاج المطلوب .

والفراسة(١٠١) : وهى الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن . وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله : ﴿ **إن فى ذلك لآيات لِلتُوسِين** ﴾(١٠٢) ، ﴿ **ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم فى لحن القول** ﴾(١٠٣)واشتقاقها من قولهم : فرس السبع الشاة ، فكأن الفراسة إختلاس المعارف . وذلك ضربان : ضرب يحصل للإنسان عن خاطره ولا يعرف له سبب ، كما قال رسول الله ﷺ « فإنه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون وإن كان فى أمتى هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب »(١٠٤) .

وضرب من الفراسة يكون بصناعة متعلمة ، وهى الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة . وقال أهل المعرفة فى قوله تعالى ﴿ **أفمن كان على بيّنه مِن ربه ويتلوه شاهدٌ منه** ﴾(١٠٥) .

إن البينة هى القسم الأول وهو إشارة إلى صفاء الروح .

والشاهد هو القسم الثانى وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال .

---

(١٠١) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ص٢٨٥ .

(١٠٢) الحجر ٧٥ .

(١٠٣) محمد ٣٠ .

(١٠٤) صحيح البخارى . ط دار الشعب ٨/٢١٥ .

صحيح مسلم . تخريج محمد فؤاد عبد الباقى ج٤/١٨٦٤ .

(١٠٥) هود ١٧ .

الفصل الثالث

ما المراد بنظرية المعرفة؟

ما المراد بنظرية المعرفة

نظرية المعرفة : مصطلح مركب من لفظين :

أحدهما نظرية : ونعنى بها ، قضية أو تركيب عقلى مؤلف من تصورات منسقة(١٠٦) ، تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات ، كما أنها تطلق على ما يقابل الممارسة العملية فى مجال الواقع . أى على التجربة الخالية من الغرض ، المتجردة من التطبيقات العملية .

كما أنها تطلق أيضا على ما يقابل المعرفة العامية ، تلك المعرفة التى تتقيد بالنتائج العملية وتظل بمعنى ما جزئية(١٠٧) . أى أنها تدل على ما هو موضوع تصور منهجى منظم ومتناسق ، تابع فى صورته لبعض المواصفات العلمية التى يجهلها الناس .

والمعرفة سبق أن عرفناها ، وعلى ذلك فنظرية المعرفة إذن هى دراسة منهجية منظمة لقضية العلم أو مسألة المعرفة بدراسة ماهية المعرفة وإمكانها وطبيعتها وطرق الوصول إليها وقيمتها وحدودها .

يقابل هذا المصطلح باليونانية مصطلح « الا بستمولوجيا »(١٠٨) Epistemology وهو مؤلف من مقطعين : Episteme ومعناه معرفة و Logos ومعناه نظرية ، فمعنى « ابستمولوجيا » إذن نظرية العلوم أو فلسفة العلوم ، أى دراسة مبادىء العلوم وفرضياتها ، ونتائجها ، دراسة نقدية توصل إلى إبراز أصلها المنطقى وقيمتها الموضوعية .

والمدرسة الفلسفية تفرق بين مصطلح نظرية المعرفة وبين الإبستمولوجيا بأنه وإن كانت « الابستمولوجيا » مدخلا ضروريا لنظرية المعرفة ، إلا أنها لا تبحث فى المعرفة من جهة ما هى مبنية على وحدة الفكر ، كما فى نظرية المعرفة ، بل تبحث فيها من

(١٠٦) د. جميل صيبا : المعجم الفلسفى ج٢ ص٤٧٧ .

(١٠٧) المرجع : السابق ، ص٣٩٣ ، ٣٩٤ .

(١٠٨) أ. و. بن : تاريخ الفلسفة الحيدثه (ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم ط١ مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٥٨ ص٩٢ .

د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى ج١ سنة ١٩٧١ ص٣٣ .

جهة ماهى معرفة « بعدية » مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها ، فى حين أن المدرسة الإنجليزية لا تفرق بينهما(١٠٩) .

وأما مقصودنا من نظرية المعرفة : فهى دراسة منظمة أو بحث فى المعرفة من حيث أصلها ، وماهيتها ، وإمكانها ، وطرق الوصول إليها ، وطبيعتها وحدودها وقيمتها ، أى بحث فى المشكلات الناشئة عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، والبحث عن درجة التشابه بين التصور الذهنى والواقع الخارجى ، ومدى خدمة هذا التطور لنظرية الوجود ، ومدى أهمية هذه الدراسة للعقيدة الدينية . ومن ثم فهى دراسة محورية أصولية، لا مجرد دراسة وصفية تابعة لعلم النفس، لقضية العلم فى القرآن، مع إبراز التصور الإسلامى ، على التصورات الفلسفية ، لا من قبيل المقارنة ، لأنه لا أرضية موحدة لهذه المقارنة ، إذ - بدهيا - لا تنعقد المقارنة بين منهج ربانى وفكر إنسانى ، ولكن من باب اتباع منهج القرآن فى إدراج حجج الخصم والرد عليها ، ومن قبيل إبراز التميز للمعرفة القرآنية ، وزيادة الاطمئنان ، وتذوق حلاوته ، وبضدها تعرف الأشياء .

وقد استوقف هذا الموضوع ، علماء المسلمين فلاسفة ومتكلمين ، وتأثروا فى بحثهم له ، حتى وفى تصنيفهم له ، بالفكر اليونانى . مما سُمّى بالفلسفة التوفيقية ، ولا أدل على هذا الاهتمام بنظرية المعرفة ، عند المتكلمين المسلمين ، أكثر من أنهم عقدوا أبوابا وفصولا ، بل كتبا فى العلم والمعرفة :

فالقاضى عبد الجبار المعتزلى (ت ٤١٥ هـ) صنف مجلداً كبيرا وافيا ، يقع فى خمسمائة وتسع وثلاثين صفحة ، من موسوعته الكلامية « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » سماه « النظر والمعارف » ، ويتحدث فيه بالتفصيل عن حد النظر والعلم والمعرفة وطرقها وحقيقتها ، وطرق معرفة صحة النظر ، ودرجات المعرفة من الشك إلى الظن إلى اليقين . ويتحدث عن الدليل العقلى والسمعى وأول مايجب على المكلف ، وطريق وجوب المعرفة ..(١١٠) .

---

(١٠٩) المرجع السابق .

(١١٠) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (النظر والمعارف) ج١٢ .

وفى نفس الوقت يقوم مفكر أشعرى ، وهو الباقلانى (ت٤٠٣ هـ) فيقدم لكتابه « التمهيد » بباب العلوم فى « العلم وأقسامه وطرقه »(١١١) .

ويحذو حذوهما البغدادى (ت٤٢٩ هـ) فى كتابه « أصول الدين » فيجعل الأصل الأول منه . معقودا على بيان الحقائق والعلوم واثباتها وطرق تحصيلها وأقسامها »(١١٢) .

والرازى(١١٣)أيضا يجعل الركن الأول من كتابه « المحصل » فى العلم والنظر. كما يجعل الإيجي الموقف الاول من كتابه « المواقف » فى العلم والنظر كذلك ، يجمع فيه آراء المدارس الكلامية والفلاسفة ويناقشها ، ويرجح رأى الأشاعرة(١١٤) .

هذا فضلا عن بيان هذه النظرية ، فى مقالات الفرق ، كالمقالات لأبى القاسم البلخى المعتزلى(١١٥) ، ومقالات الإسلاميين للأشعرى(١١٦) ، والفرق بين الفرق للبغدادى(١١٧) ، والغزالى فى كتابه « المنقذ فى الضلال » .

وقد كانت نظرية المعرفة عند الفلاسفة الأقدمين ، مبثوثة متفرقة ، فى ثنايا أبحاث الوجود والقيم ، بل لم يكن يجمعها كتاب واحد أو دراسة منهجية مستقلة ، فقد كانت متضمنة مثلا عند أفلاطون فى أبحاثه عن الجدل ، وعند أرسطو فى بحث ماوراء الطبيعة ، دون أن يميزوا بين موضوع المعرفة وموضوع « الميتافيزيقا » إلا أنهم بحثوا فى أهم جوانب المعرفة . ولعل علماءنا المسلمين قد سبقوا غيرهم فى إفراد بحث المعرفة بصورة مستقلة فى كتبهم ، لأهمية هذا الموضوع بالنسبة لهم ، وعلاقته

---

(١١١) البلاقانى : التمهيد ط بيروت سنة ١٩٥٧ ص٦ ـ ١٦ .
(١١٢) البغدادى : كتاب أصول الدين ط١ ص٤ ـ ٣٤ .
(١١٣) الرازى : تحصيل أفكار المتقدمين والمتأخرين والفلاسفة والمتكلمين ط القاهرة سنة ١٣٢٣ ص٢ ـ ٣٣ .
(١١٤) الا يجى : المواقف بشرح السيد الجرجانى . طبعة القسطنطينية سنة ١٢٨٦ ص١١ ـ ٨١ .
(١١٥) أبو القاسم البلخى : المقالات ، مخطوط ، مكتبة خاصة .
(١١٦) الأشعرى : مقالات الإسلاميين (تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد) جزءان ط٢ دار النهضة المصرية ـ القاهرة سنة ١٩٦٩ .
(١١٧) البغدادى : الفرق بين الفرق . طبعة محمد على صبيح القاهرة .

بالوجود ، بينما لم يبدأ إفرادها عند الفلاسفة الغربيين إلا فى القرن السابع عشر ، حيث يعتبر مؤرخو الفلسفة أن كتاب « مقالة فى الذهن البشرى » Essay Concerning Human-Understanding الذى ألفه « جون لوك » (١٦٣٢ – ١٧٠٤) الفيلسوف الإنجليزى ، والذى طبع سنة ١٦٩٠ بمثابة أول محاولة ، لفهم المعرفة البشرية ، وتحليل الفكر الإنسانى وعملياته(١١٨) ، وإن سبقه بذلك كثيرون أهمهم « ديكارت » فى نظرية فطرية المعرفة ، ثم كانت محاولة فريير(١١٩) Ferrier فى القرن التاسع عشر ، ففصل بحث المعرفة عن بحث الوجود . ثم اتخذت نظرية المعرفة وضعا جديدا يتفق واستقلالها بموضوعها الخاص بها ، واهتمت بمسائل جديدة ، مثل العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ، وبين العقل والشىء الخارجى ، وأثر كل منها فى عملية الإدراك ، وكذلك العلاقة بين الماهية والوجود ، والنظر فى حدود المعرفة الإنسانية ، وقيمة الأدوات التى تحصل بها المعرفة ، كالحواس والعقل والحدس والذوق . ومن ثم كانت أبحاث نظرية المعرفة الرئيسية هى :

– إمكان المعرفة : ويبحث فى مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة . ولعل أول من أثار هذا البحث السوفسطائيون والشكاك .

– مصادر المعرفة : الحواس ، والعقل ، وعلاقتهما ببعضهما ، وطريق الوحى عند أصحاب الأديان . وطرق أخرى كالإلهام والكشف والحدس .

– طبيعة المعرفة . وتقوم أبحاثها على بيان طبيعة العلاقة بين الذات العارفة والشىء المعروف .

– قيمة المعرفة وحدودها .

وهناك أبحاث قريبة من نظرية المعرفة ، قد يدمجها البعض فيها ، وقد يفصلونها عنها منها :

أبحاث علم المنطق الذى هو علم يضع قواعد الاستدلال الصحيح والقوانين التى

(١١٨) هنترميد : الفلسفة ص١٧٥ .

(١١٩) أ. و. بن : تاريخ الفلسفة الحديث ص٩٣ .

تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر . ونظرية المعرفة هى العلم الفلسفى بطبيعة المعرفة والحقيقة ، فالحكم على صحة عملية الاستدلال ، أو فسادها ، مسألة منطقية ، بينما يكون البحث فى طبيعة الصحة أو الصواب ، من شأن نظرية المعرفة ، وبمعنى آخر فإن نظرية المعرفة تبحث فى المبادىء المادية للمعرفة ويبحث علم المنطق فى مبادئها الصورية .

وحقيقة الأمر أن كلا من نظرية المعرفة وعلم المنطق ، يدوران حول الحقيقة(١٢٠)فنظرية المعرفة بحث يتضمن البحث عن الحقيقة أى عن الوسائل المختلفة ، التى يتخذها الإنسان ، ليصل إلى الحقيقة ، وتحديد مصادرها ، وطبيعتها وتحديد طابعها المثالى أو الواقعى أو المادى . بينما يقوم علم المنطق بالبحث فى بناء الحقيقة ونسقها ، وأهم ما يميز هذا البحث ، أنه يجعل الفكر ذاته ، ذاتا وموضوعا لبحثه ، بدلا من أن يتخذ العالم أو الأشياء الخارجية موضوعا لهذا البحث .

وَنَنوِّهِ إلى أن فلاسفة المسلمين ، ومتكلميهم حينما بحثوا فى نظرية المعرفة جمعوا إليها علم المنطق كعلم معيارى للحقيقة ، يعالج قوانين الفكر ، إلا أنهم لم يفصلوه عن البحث عن الحقيقة أو عن نظرية المعرفة حيث كان اهتمامهم بالواقع الخارجى يسير مع اهتمامهم بالنسق الفكرى المنطقى . على خلاف ما لجأ إليه الفلاسفة الغربيون بعد ذلك ، حتى جاء ديكارت وجمع بين الرأيين فى بحثه عن الحقيقة إذ جمع معيار مطابقتها للواقع مع معيار اتساق الفكر مع نفسه .

كما أن لأبحاث علم النفس صلة بنظرية المعرفة ، لأن علم النفس يعالج مسائل التذكر والتخيل والتصور والتعرف والإدراك وسائر العمليات العقلية ، فى حين أن نظرية المعرفة تعالج هذه المسائل ، ولكن علم النفس يهتم بوصف العمليات الشعورية وتفسيرها فى علاقتها بالحوادث الشعورية دون الفحص عن فسادها أو صحتها بينما تهتم نظرية المعرفة بالإدراكات من حيث صلتها بالموضوعات الخارجية .

---

(١٢٠) د. يحيى هويدى : الفلسفة الوضعية المنطقية فى الميزان . مكتب النهضة المصرية . القاهرة سنة ١٩٧٢ ص١٣ ــ ١٧ .

القرآن ونظرية المعرفة

إننا ـ على الرغم مما كتبه علماء الكلام ، وفلاسفة المسلمين ، من لمحات أحيانا وتفصيلات أحيانا أخرى ، لا نستطيع أن ندعى أن تلك اللمحات والتفصيلات ، يمكن أن تمثل النظرة القرآنية الدقيقة ، الصافية ، لنظرية المعرفة فى القرآن ، إذ أن النظرة القرآنية ، وركيزتها الوحيدة ، هى القرآن نفسه . والقرآن الكريم ليس كتاب فلسفة إذا قصدنا بالفلسفة مجموعة الأفكار النابعة من العقل والمتسلسلة وفق منهج معين ، غرضها تكوين نسق من المبادىء لتفسير طائفة من الظواهر الكونية ، ولا كتب نظريات فى علم المنطق ولا فى المعرفة وليس كتاب أبحاث ينفصل بعضها عن بعض فى قوالب البحث النظرى ، سواء فى مجالات علمية أو عملية ، فى مجالات العلوم أو الاقتصاد أو الاجتماع أو النفس ، وبذلك المفهوم التجريدى النظرى ، ذلك لأنه منهج ربانى متكامل ، شامل وهو نسيج وحده ، لا يفيه حقه وصفه بالنظرية فهو فى حد ذاته ليس نظرية ، فى فن من الفنون ، وهو يتجاوز البحث النظرى إلى التطبيق الواقعى ، وهو هدى ونور وشفاء للبشرية ، كى تستقيم على طاعة الله وعبادته . ﴿ **قد جاءكُم من الله نُورٌ وكتابٌ مبين * يهدى به الله من اتبعَ رضوانَهُ سُبلَ السلام ويخرجُهم من الظلماتِ إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم** * ﴾(١٢١) .

ومن ثم فإن ما أقوم به فى هذا البحث ، ليس تقييدا للمنهج الربانى فى مفهوم النظريات البشرية . وأستغفر الله ، أن أدعى أننى ـ بعجزى البشرى ، وبإعجاز القرآن الربانى ـ أستطيع أن أسمى ما أقوم به من جهد فى هذا البحث ، أنه منهج القرآن وأنها نظرة القرآن التامة . فكتاب الله لايَخلَقُ من كثرة الرد ، وهو أعلى وأكبر من أن يتقيد بما يقوله البشر . ولكننى أرجوه فى الوقت نفسه ، وأطلب منه السداد والمنة والفضل ، فهو الذى أكرمنى وسائر البشر بنعمة العلم والمعرفة ودعانا للبحث والنظر ، وعلى ذلك ، فإن مقصودى الخاص بنظرية فى القرآن ، ليس إلا محاولة

(١٢١) المائدة ١٥ ـ ١٦ .

فردية عاجزة ، لاستجلاء النظرة القرآنية الصافية ، ومحاولة الجمع لمادة قرآنية ، تتعلق بالعلم والمعرفة من أجل صياغة نظرية للمعرفة فى القرآن وبجهد بشرى ، لا يحكم على القرآن بهذا الجهد ذلك لأننا لا نجد التقريرات الفلسفية النظرية لما يسمى بنظرية المعرفة بسهولة فى القرآن ، كما قلت نظرا لطبيعته وغايته . ومع ذلك فإن القرآن لا يمنع من أن نلتمس فيه المعرفة والتربية والتوجيه ، ليؤدى دوره فى حياتنا ، مع حرصنا الشديد ، على المنهج السليم ، وهو أننا :

ــ ننطلق من التصور القرآنى ، فهو نقطة المنطلق والارتكاز .

ــ وندخل إليه بلا مقررات سابقة ، إنما منه نأخذ مقرراتنا ، ولا نحكم عليه بأفكار البشر ، إنما إليه نحاكم أفكارنا .

ــ وننهج منهجه ، وإلا فقدنا المهمة الرئيسية فى بحثنا .

ــ ونعتقد أنه بإمكاننا ــ بعون الله ــ أن نجمع فنبنى من القرآن نظرية فى المعرفة ، نجعلها صلب جهدنا ، ومحور تفكيرنا وحكمنا ، ومقياس نقدنا للنظرات الفلسفية ، مع اعتقادنا أنه ليس كتابا للمقارنة ، وإنما لنا فيه القدوة ، حيث كشف زيف الزائفين ، ورد كيدهم ، وبما يتصل بتوضيح منهجه .

ــ وإنا لنعتقد بتميز النظرة القرآنية فى كل مسألة ، ودقيقة من دقائق نظرية المعرفة ، مادة ، ومنهجا ، ومنبعا ، وطريقا ، وطبيعة ، ومقياسا ، وقيمة وحدودا .

ــ كما أننا نحرص ــ إن شاء الله ــ على محاولة الالتزام بالإصطلاحات القرآنية فى التعبير عن الحقيقة التى يتميز بها القرآن ، وهو متميز فى كل شىء . وإننا لنستغفر الله سبحانه إذ إننا خالفنا هذا الشرط على أنفسنا ، فيما سبق أن أسمينا به هذا البحث « نظرية المعرفة » ، ويشفع لنا مقصودنا وفرضنا ، وحسن النية ــ إن شاء الله .

ذلك أن مقصودنا هو البحث فى ما يوضع تحت عنوان هذه النظرية أو مكوناتها فى القرآن ، وأننا لا نريد أن نوسع الموضوع على أنفسنا بتسميته « العلم فى القرآن » لأن ذلك سيجعل من البحث بحثا ذا شقين : شق يتعلق بعلم الله تعالى وشق يتعلق بالعلم الإنسانى ، فاخترنا عنوان المعرفة للدلالة على أن مرادنا هو العلم الإنسانى فحسب .

وذلك لأننا مع من يرى أن المعرفة تطلق على الإنسان ، ولا تطلق على الله سبحانه وهى كذلك وردت فى القرآن بمشتقاتها فى واحد وسبعين موضعا ، منها اثنان وثلاثون موضعا بمعنى العلم وكلها تعنى العلم والمعرفة الإنسانية فحسب(١٢٢) . وماذلك إلا لأن المصطلحات مهمة كثيرا فى التعبير عن الحقيقة ، فالمصطلح يخدم المراد ، ومن منطلقات ذلك المعنى وعلى أسس محورية تابعة للفكرة أو القاعدة التى منها تنبثق نظرته للأمور ، فلا يصح إذن أن يعرض التصور القرآنى للمعرفة من خلال مصطلحات نشأت عن نظرة فى الوجود أو الاعتقاد ، تخالف نظرته .

وإنه لو اضطررنا لاستعمال المصطلح الغريب ، فإنه لابد من التنويه بمقصودنا من هذا المصطلح ، إذا كان فيه خدمة لفكرتنا وتوضيح لها . وعلى سبيل المثال فقد تستعمل الفلسفة مصطلح « مصادر المعرفة » وتعنى بها طرق المعرفة أو وسائلها . ولكن مصطلح مصادر المعرفة فى المفهوم الفلسفى ، ليس هو المراد بطرقها عندنا ، فى تصورنا الدقيق ، ذلك أن مصدر الشيء أصله ، وأصل المعرفة عندنا ربانى ، ﴿ **علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾(١٢٣) ،وحتى استعمالنا لأدوات المعرفة ووسائلها من عقل وحس ، إنا هو بإقدار الله عز وجل ، وتمكينه لهذه الوسائل أن تؤدى دورها المعرفى .

بينما لم تتضح علاقة الإنسان بخالقه فى المفهوم الفلسفى ، ومن ثم فطرق المعرفة عندهم مصادرها ومنابعها معا .

كما ننوه أيضا بأن الذى نقصده من نظرية المعرفة فى القرآن ، ليس كمًّا من المعلومات ، وأنواع العلوم التى أشار اليها ، فذلك ليس داخلا فى مجال هذا البحث ، وأن ما نشير إليه إنما هو منارات ضوئية كافية، لدفع الإنسان للبحث، وفتح بصيرته على آيات الله سبحانه فى الآفاق والأنفس.

ولعلنا قصدنا ببيان مرادنا من هذا البحث ، حتى لا تكون شبهة فى أننا ممن يفتنون بالنظريات الفلسفية ويهرعون إلى تطبيقها على الإسلام ، فتكون القوالب فلسفية والمادة كذلك لا صلة لها بالإسلام .

---

(١٢٢) مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم ج٢ ص٣٦ .

(١٢٣) العلق ٥ .

ولعلنا في تقديم هذا المدخل الذى ما نزال بصدده وجعلناه سابقا على باب إمكان المعرفة ، نكون قد خالفنا اتجاهين فى التأليف فى نظرية المعرفة :(١٢٤)أولهما اتجاه الدكتور زكى نجيب محمود ، الذى جعل بحث الإمكان آخر فصول رسالته وما ذلك منه إلا ليشعرنا ، أنه ليس بالذى يسلم لأول وهلة بإمكان المعرفة . بل هو غير مستعد لأن يناقشها أولا ، إنما يتركها حتى تكون نتيجة للبحث لا مبدأ سابقا ، وهو بهذا يخدم اتجاهه الفلسفى – الوضعى المنطقى – .

كما خالفنا من بحثوا الإمكان أولا ، كى يسلّموا بإمكان المعرفة . وذلك بأن عقدنا مدخلا فى تعريف العلم والمعرفة وعلاقتها ببعضها والمصطلحات المرادفة . وكأننا نشير بذلك إلى أن العلم والمعرفة ممكنان ، بل فى هذه المسألة ننطلق من اعتقادنا بوجود العلم والمعرفة لأنهما ميزة الإنسان المخلوق لله المُعلّم بتعليم الله .

فالمعرفة عندنا جزء من الوجود . والوجود ثابت قبل أن نتوجه لمعرفته . والمعرفة هى أساس للدور الإنسانى فى الحياة ، إذ هى قبل كل شيء معرفة الله تبارك وتعالى ، التى تنبثق منها معرفتنا للدين ودورنا فى الحياة . فالمعرفة عندنا مسلمة تسليمنا بالوجود .

أما ما عقدناه فى الباب القادم من إمكان المعرفة بين القرآن والفلسفة فسيكون مقصودنا منه الاتجاه اليقينى فى القرآن . ومناقشة حجج الشكاك من باب رد العقول إلى صوابها . وبهذا نبين أن اتجاهنا فى البحث ليس توكيديا ساذجا ، وإنما إيمانى إيقانى ، فنحن نؤمن بالله سبحانه ونوقن بأننا نعلم ونعرف ، يقينا واعيا مستبصرا ، وندعو إلى هذا الإيمان واليقين على بصيرة ﴿ **قُل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بَصيرة أنا ومن اتَّبعنى وسبحان الله وما أنا من المشركين** ﴾(١٢٥) .

والدعوة إلى الله سبحانه ، لإقامة الحجة على الخلق وتحريرهم إيمان وعلم . وكيف يشك فى إمكان المعرفة من يعتقد هذا ويعمل له .

ولعل سؤالاً يطرح : وهل أنت واجد فى القرآن ما يشفى العليل وما يصلح أن

---

(١٢٤) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة . الأنجلو المصرية . القاهرة .

(١٢٥) يوسف ١٠٨ .

يكون مادة لبناء نظرية فى المعرفة . والإجابة التفصيلية على هذا إنما هو فى تفصيل البحث . ولكنى أطمئن إلى أنه توجد فى كتاب الله تعالى الأسس الصالحة لهذا الغرض ، وإن كنت لا أدعى أننى استطعت أكتشافها جميعا ، ولكن حسبى أنى على الطريق ، وقد بذلت جهدى . ويمكننى أن أستأنس بالأسس التالية فى المدخل لهذا البحث :

* يحتوى القرآن على أسس واضحة فى طرق المعرفة ، ويقول تعالى : ﴿ **وَجعل لكم السمعَ والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون** ﴾(١٢٦)ويقول : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١٢٧) .

* مصدر هذه المعرفة أو منبعها هو الله سبحانة : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم *** ﴾(١٢٨) ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا : سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قال : يا آدم أنبئهم بأسمائهم . فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون *** ﴾(١٢٩) .

* ذكر القرآن طرق المعرفة ووسائلها : من حواس وعقل أو قلب وأضاف طريقا فريدا ليس فى طرق البشر ، وهو طريق الوحى والإلهام .

* تعرض لطبيعة المعرفة ، وأنها اكتسابية كلها : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا** ﴾(١٣٠) ، ﴿ **علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾(١٣١) .

وتعرض لصور الاكتساب من تفكير وتذكير وفقه وشعور ... الخ .

---

(١٢٦) السجدة ٩ ، الملك ٢٣ .
(١٢٧) النحل ٧٨ .
(١٢٨) العلق ١ ـ ٥ .
(١٢٩) البقرة ٣١ ـ ٣٣ .
(١٣٠) النحل ٧٨ .
(١٣١) العلق٥ .

* بين مجالات هذه المعرفة : المجال الطبيعى أو عالم الشهادة ، ويدرك بالحواس والعقل ، وعالم الغيب وطريقه الوحى ، والعقل يسلم بوجوده ، ويفهم وفق ما سمح الله له من طاقات ، وتفاصيله غيب لا نعلمه إلا بإعلام الله لنا عن طريق الوحى .

بين غاية المعرفة فى الوجود الإنسانى فجعلها تخدم هدف تعبيد الناس لله اعتقاداً وعبادة ، علما وعملا : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾(١٣٢) .

* كما جعلها أساسا لقيادة البشرية ، والقيام بدور الخلافة فى الأرض ، وحمل أمانة الهداية والانتفاع بما فى الكون مما سخره الله للإنسان ﴿ **وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه** ﴾(١٣٣)﴿ **ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض** ﴾(١٣٤) .

* القرآن دعوة لتحرير العقل الإنسانى ، من أغلال التقليد والتبعية ، القائمة على أسس الوراثة فحسب ، والتى عزلت العقل عن عمله والقلب عن فقهه . ومن ثم فهو يدعو الإنسان إلى التأمل والتفكر ، ويوجه نظره إلى الكون ، وإلى النفس ، ويمدح المتفكرين والمتذكرين وأولى الألباب ، ويشنع على الذين لا يفقهون ، ولا يعلمون ، ولا يتذكرون ، ويصفهم بعمى البصيرة أو القلوب . قال الله تعالى ﴿ **أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور** ﴾(١٣٥) . ﴿ **أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون** ﴾(١٣٦) .

* ثم جمع القرآن بين طرق المعرفة الرئيسية الثلاث معا : الوحى ، والعقل ، والحس. كما جمع بين مجالى المعرفة وهما مجالا الوجود: الدنيا والآخرة، أو عالم الشهادة

(١٣٢) الذاريات ٥٦ .
(١٣٣) الجاثية ١٣ .
(١٣٤) لقمان ٢٠ .
(١٣٥) الحج ٤٦ .
(١٣٦) الأعراف ١٨٥ .

وعالم الغيب فى آية واحدة ، فقال سبحانه : ﴿ **وما أرسلنا من قبلك إلا رجالًا نوحى إليهم من أهل القرى ، أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون** ﴾(١٣٧) .

* والقرآن يقرر نسبة المعرفة الإنسانية فيقول : ﴿ **وفوق كل ذى علم عليم** ﴾(١٣٨)﴿ **وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** ﴾(١٣٩) .

* ويجعل القرآن اليقين معياره فى المعرفة ، ويرد الشك والظن ، ولا يعتبرهما علما صحيحا : ﴿ **إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس** ﴾(١٤٠)﴿ **وما لهم به من علم إن لا يتبعون إلا وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا** ﴾(١٤١) .

كل هذه الأسس ، يمكن أن تكون بناء لنظرية فى المعرفة : من حيث ما هيتها ، وامكانها ومصادرها وطبيعتها وطرقها ومعيارها وقيمتها .

---

(١٣٧) يوسف ١٠٩ .
(١٣٨) يوسف ٧٦ .
(١٣٩) الاسراء ٨٥ .
(١٤٠) النجم ٢٣ .
(١٤١) النجم ٢٨ .

البَابُ الثّانِي

إمكان المعرفة بين مذاهب الشّك واليقين

تمهيد :

الفصل الأول

مذاهب الشك وإمكان المعرفة

أ ـ الشك المطلق .
ب ـ الشك المنهجى

الفصل الثانى

مذاهب اليقين وإمكان المعرفة

أ ـ التجريبيون (المذهب التجريبى) .
ب ـ العقليون (المذهب العقلى) .

الباب الثانى

تمهيد

إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين

إن مسألة إمكان المعرفة ، لم تكن مطروحة على الفكر البشرى ، من حيث إن الإنسان بداهة لا يستطيع أن يشك فى أنه يعلم شيئا ، ومن ثم فإن مجرد الشك فى صحة معلوماته ، إنما هو فى حد ذاته علم . ولكن الترف الفكرى الذى تقع فيه الأمم ، وعلى الأخص إذا كان هذا الترف ، فى البحث والجدال ، وحينما يتوجه الفكر إلى نفسه ، وإلى مدى صدقه ، وإلى قيمته ، وحدوده فى إدراك الواقع الخارجى ، قد يجعله يثير هذه المسألة . ولعل من أشهر من أثار هذه المسألة ، من سموا فى تاريخ الفلسفة بالسوفطائيين أو الشكاك . ومن ثم أصبح بحث إمكان المعرفة من أول المسائل من حيث التصنيف فى بحث المعرفة ، حتى إن علماءنا من المتكلمين[1] ، جعلوا الباب الأول من كتبهم فى العلم ، وفصلا من هذا الباب بعنوان « فى إثبات العلم والحقائق » أو فى إثبات العلوم الضرورية « أو فى إثبات العلم ، وفى إبطال قول من ينفى الحقائق . » وكأن مسألة الإمكان أصبحت ضرورة تسبق بقية أبحاث المعرفة :

---

(١) الأيجى : المواقف (شرح السيد الجرجانى) طبعة الحاج محرم البوسنوى ، القسطنطينية ١٢٨٦ : هـ : ص٢٨ ـ ٤٣ .
البغدادى : كتاب أصول الدين : ط١ ، مطبعة الدولة استانبول سنة ١٣٤٦ هـ/١٩٢٨ م : ص٦ ـ ٧ .
القاضى عبد الجبار : المغنى ج١٢ ـ النظر والمعارف للمؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر : ص٢٣ ـ ٤١ .

مصادرها وطبيعتها . ذلك لأنه ــ فى نظرهم ــ لابد من تسليم إمكان المعرفة ، كى يتسنى لنا البحث فى بقية مسائلها . إذ إن من ينكر إمكان المعرفة ، فكيف يبحث عن طبيعتها ومصادرها . وأن الذى يتيقن من إمكان المعرفة ، إنما يحق له أن يبحث فى سائر موضوعاتها . ولكن يا ترى ما الذى يجعل الإنسان متيقنا من إمكان المعرفة ؟ أو ما دليل إمكان المعرفة ؟ أم هى لا تحتاج إلى دليل أصلا ؟ وهل لبقية أبحاثها من مصادر وطبيعة ، دخل فى هذا الإمكان ؟

إن البحث الفلسفى سواء عند من شك فى إمكان المعرفة أو عند من أيقن بإمكانها، توجه إلى إنكار أو إثبات طرق هذه المعرفة وطبيعتها ولذلك اعترض الشكّاك على الحس وعلى العقل كطريقين للمعرفة وكمصدرين فى نظر الفلسفة، فى الوقت الذى دافع فيه اليقينيون من عقليين وتجريبين، دفاعا مستميتا عن العقل والحس، مصدرين منتجين للمعرفة.

وقام اتجاه ثالث يؤمن بوجود المعرفة وإمكانها ، ولكنه لايسلم بها تسليما ساذجا ، وإنما يحاول أن يفلسف هذين المصدرين ، ويرد المعرفة إلى قاعدة بديهية متميزة ، وهو ما سمى بالشك المنهجى على يد الغزالى وديكارت . وهناك من جاء فجمع بين المصدرين وانطلق من نسبية المعرفة كما فعل « كانت » .

وحقيقة الأمر ، أن من أنكر إمكان المعرفة أو من أثبتها ، إنما كان ذلك الإنكار والإثبات دائرين حول الإنسان والواقع ، وكأن الإنسان هو سيد المواقف ، وكأن الواقع هو ميدان الوجود والمعرفة الوحيد . ولذلك إذا جئنا لنظرة القرآن الكريم فإن أول ما يطل علينا منه ، هو تميزه فى أول قضية يطرحها فيتحدث عن الوجود والمعرفة ويجعلهما دائرين حول مفهوم الخالقية والمخلوقية ، خالقية الله عز وجل للإنسان ولكل شىء ، ومخلوقية هذا الإنسان لله والذى لابد أن يقوم الإنسان بفهم دوره فى الحياة على أساسهما . وهذا الدور لا ينتظر منه بحثا فى إمكان المعرفة وعدم إمكانها ، إذ أن كون الإنسان يعلم ، قضية بديهية بداهة وجوده ، وهى من اليقينية بمكان لا تسمح للشك أو الظن فيها .

وهذه اليقينية فى الوجود والتى تلازمها يقينية فى المعرفة ، يستشعرها كل إنسان عاقل . وهذا ما جعل علماءنا ومتكلمينا ــ الذين كانوا شغوفين بمحاجة الخصم والدفاع عن قضايا الدين ــ إذا بدأوا تصانيفهم ، وجاءوا للرد على منكرى الحقائق والعلوم ، جعلوا أول رد على السوفسطائية عند الإثبات للحقائق وبيان إمكان المعرفة ، هو الاقتراح بضربهم ضربا مؤلما ، بل وإحراقهم بالنار ليضطروا إلى الإقرار(٢) . بل ويرى أكثر من إشتغل بمناهج العقل وأنظاره من المعتزلة ، للرد على الفلاسفة المنكرين ، أنه لا مناظرة مع هؤلاء ، بل « إنه من الغلط مناظرتهم لأن من يزعم أنه لا يعلم أيناظر أم لا يناظر ، بل لا يدرى موجود هو أم لا » كيف يرد عليه ؟ وهل مخاطبته إلا كالسكوت عنه ؟ ولا يجوز فيمن هذا حاله إلا التأديب دون غيره(٣) من الأساليب . ويقترح البغدادى من أهل السنة : « أن يعاملوا بالضرب والتأديب ، وأخذ الأموال منهم ، فإذا اشتكوا من ألم الضرب ، وطالبوا أموالهم قيل لهم : إن لم يكن لكم ولا لأموالكم حقيقة ، ولما تشتكون من الألم ، فما هذا الضجر ؟ ولم تطلبون مالا حقيقة له ؟ »(٤) .

ولعل هذه الاقتراحات فى الرد على هؤلاء ، كانت من باب الردود المصححة لفطرتهم حتى تعود إلى رشدها ، ولعلها تكون أكثر وقعاً فى نفوسهم فترجعهم إلى البديهيات وإلى عقولهم وإنسانيتهم . ولم تكن من باب الضيق بالرأى والفكر والحجر عليه ، واستعمال سلاح القوة المادية بدل سلاح قوة الحجة والبيان ذلك لأن أناسا ألغوا عقولهم التى خلقت لتفهم الحجة والبيان ، لا ينفع معهم إلا هذا الأسلوب ، الذى يهز الفطرة ويعيد هذه العقول إلى رشدها وصوابها .

ومن ثم فإننا ننطلق فى بحثنا لإمكان المعرفة من هذا المفهوم ، وهو أننا مخلوقون لخالقنا سبحانه . وأننا معلمون بتعليمه لنا . وأن قضية وجودنا ومخلوقيتنا وعلمنا هى

---

(٢) الصابونى : كتاب البداية من الكفاية (تحقيق د. فتح الله خليف) ، دار المعارف سنة ١٩٦٩ : ص٣١ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ١٢ ــ النظر والمعارف ــ ص٤١ .

(٤) البغدادى : أصول الدين ــ ص٦ .

من البداهة بما لا يحتمل التشكيك أو الظن .

يقول سبحانه : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾(٥) .

وبحثنا فى الامكان لايعدو أن يكون سوى تتمة تصنيف وتأكيد على بداهة قضية العلم والمعرفة . لتكون استجلاء وتوضيحا ليقينية الاتجاه القرآنى فى المعرفة .

ومن ثم فإننا سنبحث فى هذا الباب مذهب الشك بقسميه : الشك المطلق أو المذهبى ، والشك المنهجى أو المعرفى . وسنبحث كذلك مذاهب اليقين العقلية والتجريبية . وتنتهى إلى الحديث عن موقف القرآن من هذه المذاهب كلها واتجاهه الإيقانى .

---

(٥) العلق ١ ـ ٥ .

الفصل الأول
مذاهب الشك
وإمكان المعرفة

(أ) الشك المطلق ــ المذهبى

١ ــ الشك وفرقه :

ابتليت الإنسانية بهذا النوع من الشك العاصف ، على يد من سُموا بالسوفسطائيين فى تاريخ الفكر اليونانى ، وكما سموا فى تراثنا الفكر باللاأدريين ، وإن كانت اللاأدرية فرقة من فرق الشك . لقدق زلزل السوفسطائيون أسس المعرفة وبناءها . والشك فى أصله تردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر(٦) . وهذا الشك يجعل المعرفة اليقينية الكلية الصحيحة ، بالكائنات الحقيقية أمرا لا سبيل إلى بلوغه ، ويهجم على الطريق التى يسلمها الإنسان للمعرفة من حس وعقل ، ومن ثم يقطع صلة هذا الإنسان المعرفية بالواقع ، ويجعل من الفكر والوجود شيئا واحدا ذلك أن الفكر يفترض وجود موضوعه . والمرء ــ كما يرى جورجياس من السوفسطائيين ــ لا يستطيع أن يفكر فى شىء من الأشياء دون أن يفكر فى هذا الشىء على أنه موجود ، ونتيجة لذلك فعدم الوجود لعدم كونه موضوعا للتفكير ليس شيئا بالإضافة إلينا(٧) ،

أو إنه لا شىء موجود وإنه إن وجد ، فليس ممكن المعرفة وإنه حتى لو فرضنا جدلا أن ثمة موجودا وأن شخصا ما ، أتيح له أن يعرفه ، فيستحيل عليه أن ينقله إلى الآخرين . وهذا شك إلحادى ، إنكارى ، ينكر العلاقة بين الإنسان العارف وبين الوجود المعروف ، ولا يسلم من شكه حتى وجود الله ، كما يقول بروتاغوارس : « أما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودهم أو عدم وجودهم ، ولا أن أتصور أشكالهم ، وهناك من العوائق الكثيرة منها : غموض الموضوع وقصر حياة الإنسان »(٨) . كما أنكر التفريق بين ما يدرك بالحس وما يدرك بالعقل ، وأنكر الفرق

(٦) الجرجانى : التعريفات ص١١٣ .
(٧) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية ــ ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار الأنوار بيروت ١٩٦٨ : ص٤٠ .
(٨) أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية : ط٧ لجنة التأليف القاهرة ١٩٧٠ : ص٦٦ .

بين الوجود الذهنى والوجود الخارجى فما يظهر للشخص أنه حقيقة يكون هو الحقيقة له ، فإذا اختلفنا فى رؤية شىء ، فما آراه أنا حق بالنسبة لى ، وما تراه أنت حق بالنسبة لك . وإنه ليس هناك خطأ ، بل يستحيل وجود الخطأ ، فكل ما تراه صواب عندك ، بل لفظنا الخطأ والصواب لا معنى لهما ، فليس هناك ما يسمى حقا فى ذاته أو فى الواقع أو نحو ذلك . ومن النظر فى آراء السوفسطائيين نجد أن السفسطة[9] جملة من النظريات والمواقف العقلية المشتركة بين كبار السوفسطائيين كبروتاغوراس وجورجياس ومن تبعهما وقد قسمها علماؤنا المسلمون تبعا لمواقفها الشكى من الحقيقة إلى ثلاث فرق ، ويَعْنُوَنُ لها جميعا بالشك والسفسطة[10] ، هى :

فرقة اللاأدرية :

الذين يقولون بالتوقف فى الحكم ، والذين يقدحون فى كل من الحس والعقل طريقين للمعرفة ، ذلك أنه ليس بعد الحس والعقل من حاكم إلا النظر ، والنظر فرع الحس والعقل فباطل ببطلانهما ، وأنه لا ضرورة فيجب التوقف فى الحكم ، فى وجود كل شىء وفى علمنا به . هذا التوقف من شأنه أن يورث حالا من عدم القابلية للتأثر والسكينة الكاملة فى النفس والتحرر من العاطفة وضربا من اللامبالاة بالأشياء الخارجية[11] .

وفرقة العنادية :

وهم الذين يعاندون فى ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا ، وإنما نشأ

---

(٩) السفسطة : أصل هذا اللفظ فى اليونان (سوفيسما) وهو مشتق من لفظ سوفوس بمعنى حكيم حاذق والسفسطة هى الحكمة المموهة . انظر د. جميل صليبا المعجم الفلسفى ج١ ص٦٥٨ . وذكر السيد الجرجانى : أن السوفسطائية قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضوع غلطه . فإن سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم ، واسطا اسم للغلط ، فسوفسطا علم الغلط .
انظر شرح السيد الجرجانى على الموقف لايجى : ص٤٣ .

(١٠) الايجى : الموقف شرح السيد الجرجانى ط. القسطنطينية ١٢٨٦ هـ ، ص٤٢ ـ ٤٣ .

(١١) جورج سارتون : تاريخ العلم ترجمة د. توفيق الطويل وآخرين ج٣ ، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦١ : ص ٣٦٠ ـ ٣٦١ .

مذهبهم من الإشكالات المتعارضة ، إذ ما من قضايا بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها .

وفرقة العِندية :

وهم القائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات ، دون العكس ، وأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا . وهذا يعنى أن المعرفة لاتتعلق بالموضوع المعروف ، بل بالذات العارفة ، وأن مبدأ الأشياء ، ينبغى أن لا يطلب فى العالم الخارجى ، وإنما هو بالنسبة لكل فرد على حدة ، فالحقيقة عندك هى ماتتراءى لك والحقيقة عندى هى ماتتراءى لى ، فلا يوجد مقياس كلى للحقيقة ، ولا وجود لحقيقة موضوعية ، يمكن الرجوع اليها لتصويب المصيب وتخطيئ المخطىء .

وفى كل هذا إنكار للعلم الذى هو صلة الذات العارفة بالموضوع المعروف ، والذى هو الحقيقة الكلية الموضوعية ، التى يشترك الناس فى أصولها العامة ، وقواعدها البديهية ، والذى هو الحكم الفعلى على الأشياء وجودا وعدما ، وما يتعلق بذلك من أحكام .

حجج الشكاك :

تقدم الشكاك بمجموعة من الحجج تبريرا الموقفهم الإنكارى ، تقوم كلها على استحالة المعرفة ، لأن طرق المعرفة من حس وبديهيات عقلية ، لا توصلنا إلى الحكم على شيء بأنه موجود أو معلوم . فالحس والبديهيات هما هدفان لهدم المعرفة من وجهة نظر الشكاك .

ونستطيع أن نجمل حججهم فى طعنهم بالحواس والعقل كما يلى :

طعنهم فى الحواس:

عللوا تعليق الحكم فى المحسوسات بالنسبة(١٢)فى معرفة الحس ، ذلك أن الأعضاء

---

(١٢) الايجى : المواقف ـ شرح السيد الجرجانى : ص٢٩ ـ ٣٤ .
يوسف كرم : تاريخ الفسفة اليونانية ط٦ لجنة التأليف القاهرة ١٩٧٠ : ص٢٣٧ ـ ٢٣٩ .
عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى : ط٤ مكتبة النهضة القاهرة ١٩٧٠ : ص٨٣ ـ ٨٥ .
أحمد أمين وزكى محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، ط٢ ، لجنة التأليف والنشر القاهرة ١٩٧٠ : ص٢٢٣ ـ ٢٢٤ .

الحاسة مختلفة فيما بين الإنسان والحيوان ، وهذا يستتبع أن لكل إحساسه الخاص به ، ولذلك فإن ما يدرك بالحس ليس إلا كما يبدو لنا كذا ، ليس هو فى حقيقة أمره أو فى ذاته كذا .

قالوا : إن الناس مختلفون فى إحساسهم وهذا يستتبع بدوره اختلافهم فى الإحساسات والأحكام ، وبهذا يمتنع الحكم .

والحواس متعارضة إزاء الشىء الواحد ، فالبصر يدرك بروزا فى الصور واللمس يدركها مسطحة ، والرائحة اللذيذة للشم ، مؤذية للذوق ، وهكذا . وهذا بدوره يؤدى إلى التباين والتعارض فى الإدراكات الحسية .

كما تختلف الإدراكات الحسية تبعا لاختلاف الظروف والأحوال من صحة ومرض ونوم ويقظة ، واختلاف الأمكنة والأوضاع والمسافات والكمية والوسط فما تراه عن قرب يبدو لك كبيرا ، وإذا رأيته عن بعد فإنك تراه صغيرا . وقد تنظر إلى شىء من زاوية معينة فتراه مربعا ، وإذا نظرت إليه من وضع آخر قد تراه دائريا . والشىء إذا تحرك بسرعة كبيرة تراه على غير ما كنت تراه ساكنا شكلا ولونا ... وهكذا .

والشىء فى حالته الصلبة ترى لونه مختلفا عنه فى حالة السيولة وترى مسحوق الشىء أبيض ، ولونه فى حالته الأصلية ليس كذلك ، والعصا تراها مستقيمة فى الهواء ، منكسرة فى الماء .

فكل شىء نسبى ، بالإضافة إلى الأشياء المدركة ، وإلى الشخص المدرك ، فالشىء ليس على اليمين أو اليسار ، إلى أعلى أو إلى أسفل ، كما أن الأشياء تختلف بالنسبة لنا على ما تبدو ، حسب المألوف والنادر ، كما تختلف باختلاف العادات والقوانين والآراء .

وأما طعنهم فى البديهيات العقلية[١٣] فقالوا :

(١) البديهيات ليست يقينية فلا تصلح أن تكون أساسا للمعرفة ، ذلك أن

(١٣) الايجى : المواقف ـ شرح الجرجانى ص٣٤ ـ ٤٢ .

الشيء أما أن يكون أولا يكون ـ أى التردد بين النفى والإثبات ـ وأن النقيضين[١٤] لا يجتمعان ولا يرتفعان من أجلى البديهيات ومع ذلك فهى غير يقينية إذ لا تعدم من ينقضها بقوله : إن الشيء الواحد لا يكون فى مكانين فى آن واحد ، وهذا يعنى أن الشيء يصدقه عليه أنه معدوم وموجود معا ، ومن ثم فقد اجتمع النقيضان ، وهذا مخالف للبديهية نفسها .

(٢) وطعنوا البديهيات بأننا إنما نجزم بها كجزمنا بالعادات ولا فرق بينهما ، فكما أننا لا نعتمد على العاديات أصلا للمعرفة فكذلك لا اعتماد على البديهيات .

(٣) قالوا : إن الأمزجة والعادات لها تأثير على اعتقادات القلب فلا تكون البديهية يقينة كما أنها لا تكون عامة ومطلقة إذ تختلف باختلاف الأمزجة والمؤثرات ، وإن مزاولة العلوم العقلية ، قد دلت على أنه قد يتعارض دليلا قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما وذلك يعنى أننا نجزم بمقدماتهما مع أن إحدى هذه المقدمات خاطئة بالتأكيد . هذا مع كوننا قد نجزم بصحة دليل ما زمنا ما ثم نغير المذهب ولا نعود نجزم بصحة ذلك الدليل بل نجزم ببطلانه .

كل هذا يؤدى إلى تناقض الأفكار الإنسانية ، ومن ثم فكيف تقوم المعرفة وكيف تكون ممكنة مع وجود هذا التناقض ؟

(٤) ومن جملة حججهم كذلك : أنه إن وجدت الحقيقة فهى لا تخلو أن تكون إما محسوسة وإما معقولة . ولكنها ليست محسوسة ، لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس ، وليست الحقيقة مدركة بالحس ، لأن الإحساس بذاته خلو من البرهان ، وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان فليست الحقيقة محسوسة . وهى ليست معقولة وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقيا ، وهذا باطل .

(٥) قالوا : العلّية ممتنعة فلا يصح أن يكون تعريف العلم هو معرفة العلل

(١٤) النقيضان أمران لا يجتمعان ولا يرتفعان معا أولا يصدقان على شيء ولا يكذبان معا . فنقيض أبيض لا أبيض فالشيء لا يكون فى آن واحد أبيض ولا أبيض ، كما أنه لا ينتفى عنه أن يكون إما أبيض أو لا أبيض .

بالظواهر . وذلك لأنه لايستطيع الجسم أن يحدث جسما إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئالم يكن موجوداً،ولا يستطيع اللاجسمى أن يحدث لاجسميا لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس ، واللاجسمى منزه عن التماس فلا يفعل ولاينفعل،ولا يستطيع الجسم أن يحدث لا جسميا ولا اللاجسمى أن يحدث جسميا فالعلية ممتنعة(١٥) .

(٦) ضرورة البرهنة على كل شيء(١٦)وتسلسل هذه البرهنة إلى غير نهاية . إذ أبطلوا الاعتماد على الحواس وعلى البديهيات العقلية . وأما أن يصبح البرهان على قضية فى حاجة لكى يبرهن عليه إلى هذه القضية نفسها ، فهذا دور ، ذلك أن حقيقة الفكر لايمكن البرهنة عليها إلا بالاستعانة بالإدراك الحسى وبالعكس .

وأيضا فإن كل برهان يرجع فى نهاية الأمر إلى أن يكون مصادرة على المطلوب . ثم إنه من سيقطع بالحقيقة ؟ أهو إنسان فرد أم كل الناس ؟ وإذا فرضنا جدلا قدرة الإنسان على القطع بالحقيقة ، فعن طريق أى الملكات سيتم له هذا ؟ هل عن طريق الحواس ؟ لكنها ليست صالحة كما ذكر . أم عن طريق العقل ؟ ولكن كيف يستطيع العقل وهو باطن أو داخل فى الإنسان أن يصل إلى معرفة الأشياء التى توجد خارج الإنسان ؟

وإذا فرضنا أن إنسانا أدرك الوجود فلن يستطيع أن يبلغه لغيره « ذلك أن وسيلة التفاهم بين الناس ، هى اللغة ، ولكن ألفاظ اللغة إشارات أى رموز ، ليست مشابهة للأشياء المفروض علمها ، فكما أن ماهو مدرك بالبصر ليس مدركا بالسمع ، والعكس ، فإن ماهو موجود خارجا عنا مغاير للألفاظ ، فنحن ننقل للناس ألفاظا ولا ننقل لهم الأشياء . فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان »(١٧) .

---

(١٥) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٧٦ : ص٢٣٩ .
د. نظمى لوقا : الحقيقة . عالم الكتاب القاهرة ١٩٧٢ : ص٣٣ ـ ٣٤ .
(١٦) د. يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ط٦ ، دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٠ : ص١١١ .
(١٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص٢٤٩ .

وعلى ذلك فإنه لا يوجد شيء ، وإن كان هناك شيء ، فالإنسان قاصر عن إدراكه ، وإذا أدركه — جدلا — فلا يستطيع أن ينقله إلى غيره من الناس فالعلم ممتنع . أو يتوقف فى الحكم على الأشياء وإن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا .

والحقيقة أن الشكية أو الريبية فى المعرفة وهى تدعو إلى هذا النمط من الشك لأنها لم تر فى الإنسان غير متغيرات الإدراك الحسى . إلا أنها مع ذلك كله فتحت الباب لمسألة المعرفة أو لاتجاه نقدى فى المعرفة ، ذلك أن المعرفة لا تتعلق بالموضوع فحسب وإنما بالذات العارفة أيضا داخل الإنسان ، وأن مبدأ الأشياء ينبغى أن لا يطلب فى العالم الخارجى فحسب وإنما فى ذات الإنسان أو عقله كذلك .

٣ – شك المقلّدة :

وهناك نمط من الشك فى قدرة العقل والحواس ، على الوصول إلى المعرفة ، ولكنه لا ينكر وجود الحقيقة ، وهذا الشك ليس إنكاريا ، وإنما مقصوده الإيمان أو الاعتماد فحسب على مصدر خارجى عن الإنسان أو عن ذاته العارفة . كما حصل هذا النمط من الشك لفرقة فى الفكر الإسلامى أطلق عليهم اسم المقلدة وهم الباطنية أو التعليمية . إذ أقرت مثلا الطائفة الإسماعيلية بالعلم واعترفت بأن المرء لا يخلق عارفا ، وإنما يكتسب المعرفة ، ولكن هذه المعرفة ، لا تحصل لطالبها بأية وسيلة من الوسائل الإنسانية المعروفة كالحس والعقل وإنما مصدر هذه المعرفة وطريقها هو الإمام المعصوم ، فهو وحده أهل للعلم ، ومعصوم عصمة مطلقة . فطريق العلم إنما هو الأخذ والتقليد ، أو النقل عن الإمام المعصوم والإمام يورث هذا العلم إلى معصوم آخر ... وهكذا توريث وعصمة وتعليم .

« وهذا شك فى قدرة العقل على تحصيل المعرفة ، إذ العقل — فى نظرهم — عاجز لا يستقل أبدا بإدراك الحقيقة ، بل لا يستطيع الحصول عليها لكثرة ما يقف فى طريقها من شبه ، ولكثرة الاختلافات والاضطرابات حولها . ومن ثم فأسلم الطرق هو الرجوع إلى المعصوم — فى نظرهم — فهو مصدر المعرفة اليقينية المطلقة وهو منبع العلم الإلهى ، أو منبع أسرار الله فى عباده فعنده يلتمس ما كان وما سيكون »[١٨] .

(١٨) د. عمار طالبى : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية : ج٢ الشركة الوطنية للنشر الجزائر ١٣٩٤هـ/١٩٧٤ م : ص٦٢ .

٤ – شك إيمانى :

وهناك نمط من الشك سمى شكا إيمانيا أى أن غرضه ليس الإنكار وإنما الإيمان ، ولكنه يفقد الثقة فى العقل والحواس . ويعتمد على الوحى وحده أو الكنيسة منبعا للعلم وينطلق هذا الشك من حيث إن الحقيقة ليست فى صلة الفكر بالموضوع ، ولا فى رجوع الفكر على نفسه . فيجب البحث عن مصدرها فى تلقين مباشر ، ممن هو مصدرها الأبدى ، أى من الله وقد مهدت هذه الشكية لهذا الرأى ، بأن جعلته ضرورة لازمة ، فكان يجب أن نقنط من اليقين الفكرى ، لكى نبحث عن الحقيقة فى الوحى الذى يوحى إلى هذا الفكر . ولكن كيف نقيم اليقين على معرفة الله الذى يحتاج وجوده لدينا إلى برهان ؟ هذا ما يجيب عليه مذهب أفلوطين : فالله فى ضمائرنا ولسنا منفصلين حقا عنه . فإن الفكر إذا تأمل ذاته أحس بهذه الوحدة ، وكانت له من ذلك النشوة الكبرى التى تلاشينا فى الوحدة الكبرى ، فالنفس تسكن أعاليها فى المعقول ، فهى إذ تحدس نفسها تحدس العقول أى عالم المثل . لكن الحدس العقلى ، الذى فيه مكان للوعى وللتمييز هناك حدس « الواحد » وهو النشوة التى ترفعنا فوق الفكر المعين وتخلطنا بالله . وبهذا النشوة نحصل على مبدأ ورباط المثل . ومادمنا لم نرتفع إلى هذا الحدس العالى ، الذى يوحدنا بالمطلق تتبقى ثنائية الذات والموضوع ، الفكر والوجود ، التى تهدد كل معرفة ففى النشوة يقوم مبدأ كل يقين . ولكن لا تتوقف النشوة على إرادتنا ... بل يجب انتظارها . كل ما يمكننا أن نستعد لها بتزكية النفس بالعلم والفضيلة فيبدو اليقين حينئذ امتيازا لنفوس المختارين فهى نعمة من عليين لا تحصيلا(١٩) .

وهذا الفهم لليقين ، كان أساس النظرة المسيحية الداعية إلى أهمية الإيمان لكل معرفة . فالإيمان أى عمل الإرادة الذى يعطى الإقرار للتفكير ، هو الخطوة الأولى نحو المعرفة . فأن تكون التصورات الحسية صحيحة ذاتيا هذا أمر ليس فيه شك . أما أن يكون عالم واقعى مقابل هذه المدركات فهذا ما لا يقين لنا به ، إلا عن طريق الإيمان

---

(١٩) د. نظمى لوقا : الحقيقة : ص٣٦ ، ٣٧ . جيمس كولنتر : الله فى الفلسفة الحديثة (ترجمة فؤاد كامل) مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣ ص٤٧ .

كما يقول القديس إنزيلم : أنا لا أعرف لا أعتقد بل أعتقد أعرف . لأنني لو لم أعتقد لما أمكنني أن أعرف[٢٠] . وكما يقول « كانت » إنه قضى على المعرفة لكى يفسح المجال للاعتقاد فمثل هذا النوع من الشك دوافعه إيمانية ، وأقصد إيمانية هنا فى المفهوم المسيحى لا فى المفهوم الإسلامى ، ذلك أن عقيدة الخطيئة التى يدعيها النصارى وهى أن يولد الإنسان ملوثا بخطيئة أبى البشر آدم عليه السلام ـ فى نظرهم ـ وتنقل إلى أبنائه دون أى اقتراف من أحدهم ، لها أثر كبير فى هذا النمط من الشك . فالإنسان إذا كان فطريا مخطئا فهو لا يستطيع إدراك الحقائق على وجهها الصحيح ، كما أنه لو أدرك منها شيئا ، فإنه لا يدرك كل الحقيقة ، ولا يستطيع أن يلج مجالاتها . وأن أية معرفة عنده وصل إليها فهى مشوشة أيضا حتى لو كان من أصحاب اليقين . ويترتب على هذا أن يلغى الإنسان ذاته الملوثة المخطئة ، وأن يشك أن فيها أية كفاية للمعرفة الصحيحة ، ويسلم لنداء خارجى عنه وهو الإيمان أو الوحى ـ على مفهوم الكنيسة ـ لأن المخلّص هو الذى ينجيه من هذه الكبوة ويعطيه المعرفة الصحيحة ، دون أن تكون لهذا الإنسان قيمة فى مصدر المعرفة أو حتى فهمها وتفسيرها . وهذه العقيدة أثرت فى نظرية المعرفة عند النصارى وفى الفلسفة الغربية عموما سواء عند الدينين أو عند من آمنوا بنسبية المعرفة وحتى عند فلاسفتهم العقليين .

٥ – وأما تفنيد حجج هؤلاء الشكاك أو الريبيين[٢١] فهى :

لقد منع متكلمونا الاشتغال بالرد على هؤلاء.والمنع هذا ليس إحجاما منهم عن

(٢٠) د. نظمى لوقا : الحقيقة : ص٣٨ .

(٢١) الفرق بين الشك والريب : أن الشك ما استوى فيه اعتقادان أو لم يستويا ، ولكن لم ينته أحدهما إلى درجة الظهور . على حين أن الريب ما لم يبلغ درجة اليقين وإن ظهر ويقال شك مريب ولا يقال ريب مشكك . فالشك إذن مبدأ الريب كما أن العلم مبدأ اليقين . والريبية : مذهب الريب أى مذهب من ينهج طريق الشك فى علمه وعمله مترددا أبدا الإثبات والنفى . وقد تكون الريبية مطلقة كما فى مذهب بيرون إذ توجب على المرء أن يشك فى كل شىء ويتوقف عن الحكم لعجزه عن وصول اليقين . وقد تكون الريبية نسبية إذ توجب على المرء أن يشك فى بعض الأشياء دون بعض كالريبية الفلسفية . انظر الزمخشرى : أساس البلاغة ط. دار الشعب القاهرة ص٢٨٨ وأنظرد . جميل صليبا : المعجم الفلسفى ج١ ط١ دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٧١ : ص ٧٠٥/٦٣٠ .

تفنيد الحجج ، ولا عجزاً منهم عن ذلك ،كما أنه ليس هروبا من ساحة الفكر والدفاع عن الحق، ولكنهم برروا هذا المنع بأنه لا فائدة من الحديث مع هؤلاء الشكاك ، لأن منكر الحسيات والبديهيات لا يعدو أن يكون إما مجنونا وإما مكابرا معاندا ، لا يبتغى الحق ، ومن ثم لا تنفع معه حجة ، ولا فائدة من إضاعة الوقت فى جداله قال الإيجى : « والمناظرة معهم قد منعها المحققون لأنها لإفادة المجهول بالمعلوم ولا يتصور فى الضروريات كونها مجهولة . والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول . فالاشتغال به التزام لمذاهبهم. بل الطريق معهم أن تعد عليهم أمورا لابد لهم من الاعتراف بثبوتها ، حتى يظهر عنادهم . مثل : أنك هل تميز بين الألم واللذة ، أو بين دخول النار والماء ، أوبين مذهبك وما يناقضه؟ فإن أبوا الا الإصرار ، أوجعوا ضربا وأصلوا نارا ، أو يعترفوا بالألم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات(٢٢) .

مع ذلك كله فإنه يمكننا الدفاع ، وإبراز الأدلة على الحسيات والبديهيات لا فى ذاتها ، ولكن فى كونها طريقا للمعرفة ، وهذا فى نفسه دليل ضد حجج السوفسطائية . من هذه الأدلة :

(١) توجه طعن الشكاك فى الحواس ، وهذا الطعن اعتمد كون الحواس طريقا وحيدا للمعرفة وأنها أساس البديهيات فتبطل البديهيات ببطلان الحسيات وببطلان كليهما لاستناده إليهما .

وقد قدم أفلاطون مجموعة من الأدلة تبطل كون المحسوسات مصدرا وحيدا للمعرفة ، وأنه لا طريق غيرها للمعرفة والتى استند إليها الشكاك أنفسهم . ولكن غرضه لم يكن إبطال كون الحواس طريقا للمعرفة ، بل إبطال كونها طريقا وحيدا لها . ولذلك فإنه لابد أن ينضم العقل إلى الحواس فيصحح أخطاء الحس بسبب الظروف والمتغيرات ومن ثم فإن أخطاء الحواس لا يصح الإستناد إليها فى إنكار العلم وإنكار إمكان المعرفة لأن مثل هذه الأخطاء يمكن تصحيحها ، سواء بحاسة أخرى أو

(٢٢) الايجى : المواقف ـ ط . القسطنطينية ١٢٨٦ هـ : ص٤٣ .

بالتجربة مع العقل والبرهان . كما أنه من الممكن جدا تصحيح أخطاء الحواس فى المسافات واختلاف الأوضاع والتمييز بين إدراك الإنسان السليم ، وإدراك المريض ، وبين النائم وإدراك اليقظان ، وبين إدراك العاقل وإدراك المجنون ، بمنهج عقلى سليم تمحص فيه الحقيقة(٢٣) . إذ إن للعقل قدرة تأملية فنحن « نستطيع أن نعرف بالتأمل أن الأشياء تظهر بصور مختلفة فى الظروف المتباينة وأن تقرير الحواس ناقص ... وهذا التحكم التأملى الذى يمارسه العقل على الحواس هو الذى يمنع إصدار حكم متعجل على الموضوع ... وبسبب هذا التحكم التأملى والنقدى ، الذى يستطيع العقل ممارسته على الإدراك الحسى ، فلا حاجة بنا إلى قبول الحجة الشكاكة القائمة على العلاقة الدائرية بين الحس والعقل . فالعقل يعتمد على الحواس وهو فى الوقت نفسه قادر على اختيار ما تقرره الحواس وقادر على تقويمه . وفائدة الحواس أنها تطابق الأشياء مع الفهم ، لأن الحواس لاتستطيع أن تحكم على الحقيقة العقلية التى تتجاوز كل أنواع الأجسام . ومع ذلك نستطيع أن نقول : إن الحقيقة نفسها هى الحكم على الفهم ، ولأن الفهم لايمكن أن يتطابق عن طريق التأمل مع الشىء فى بنية ذاتها ، كانت الحقيقة واليقين مفتوحين للإنسان ولا حاجة بنا إلى الارتداد المتشكك إلى ما لا نهاية ، بحثا عن معيار آخر للمعرفة »(٢٤) .

كما أن نسبية الإدراك الحسى التى يقيم عليها الشكاك فلسفتهم فى إنكار المعرفة بسبب اختلاف الحواس وتنوعها يمكن أن يقال فى هذه التنوعات أنها لا تحطم مبدأ التناقض أو التعويل على الحواس مادامت ليست إلا أمثلة على القضية البينة بأن الجوانب المختلفة لموضوع ما قد تظهر لنا فى ظروف مختلفة ، وما تقدمه لنا الحواس المختلفة ، من تقريرات قد تكون متميزة ومتضايفة ولكنها ليست متناقضة فكل قوة حسية تعطى تقريرا جزئيا وهذا التقرير يسىء المتشكك فى قراءته فيظنه متناقضا مع غيره من التقارير الأخرى .

---

(٢٣) يوسف كرم : العقل والوجود دار المعارف القاهره ١٩٦٤ : ص٦٠ – ٦١ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط ط٣ دار المعارف ، القاهرة : ص٣١ .

(٢٤) جيمس كولنز : الله فى الفلسفة الحديثة : ص٧٩ .

(٢) إن اختلاف الآراء جائز ، ولكنه ليس مستحيلا أن يتفق الناس على أمور أساسية يرجعون إليها جميعا ، من البديهيات ، والمسلمات المعقولة والمبادىء التى لااختلاف فيها . وإننا لنشعر ببداهة أننا جميعا نتفق على كثير من هذه الأمور كالحقائق الخلقية مثل محبة الخير ، وكراهية الشر ، والحقائق الرياضية مثل ٣×٣=٩ والقوانين المنطقية .... الخ . فمثل هذه القوانين والأحكام ضرورية عند جميع الناس .

(٣) أما حججهم ضد المعرفة العقلية العائدة إلى البديهيات وضد النظر الذى يعتمد على البديهيات والحسيات فيمكن القول فيه بأن ادعاءهم امتناع البرهان التام وأن هذا الامتناع منتج للشك ، هذا القول ليس بصحيح ، لأنه ليس البرهان وحده هو الذى يولد اليقين أو العلم ، ولكن هناك قضايا كلية بينة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والموضوع حال تصورهما بدون واسطة البرهان . هذه القضايا البديهية أو الأولية حاضرة فى الذهن ومطلقة ، تنتهى إليها البراهين فى الاستدلال ، فمن ذا الذى لا يصدق أن الكل أكبر من الجزء ؟ ومن الذى يطلب دليلا عليه ؟

كما أن ادعاء المصادرة أو الدور فى استناد العقل على نفسه فى إثبات قدرته على المعرفة ادعاء باطل ذلك لأنه « إنما يلتمس البرهان على صدق العقل فى التعقل نفسه كما يستوثق من صلاح آلة باستعمالها . فالعقل حين يزاول فعله الأساسى الذى هو الحكم سواء أكان الحكم بديهيا أم نتيجة استدلال يدرك مطابقته للموضوع المحكوم عليه ، أى يحس ضمنا أنه يدرك أن الموضوع هو كما يحكم عليه ، وحين يعود على هذا الإدراك هذه المطابقة بالفعل يحس بالفعل أنه كفء لإدراك الحق . فليس البرهان ههنا قياسا حتى يتسلسل من مقدمة إلى أخرى ولكنه إقتناع بديهى فى مزاولة التعقل ، وبخاصة ، أى بشكل أيسر وأوضح فى التعقل البديهى للمبادىء العامة »(٢٥) .

(٤) إن الشك المطلق ممتنع لثلاثة أسباب(٢٦) :

(٢٥) د. يوسف كرم : العقل والوجود ص٦١ ـ ٦٣ .
(٢٦) د. يوسف كرم : العقل والوجود : ص٦١ ـ ٦٣ وانظر له : تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط : ص٣١ ـ ٣٣ .

أولا : لأن الشاك عاجز عن إثبات مذهبه وذلك بأن نطلب منه أن يبرر موقفه ويبرهن على صحة قوله إنه لا يستطيع أن يعلم شيئا علما يقينا . فإن رفض الاستجابة لهذا المطلب خشية التورط فى الإثبات والنفى ، كان لنا أن ننكر دعواه ابتداء ونؤكد إمكان العلم اليقينى تأكيدا من حيث إن ما يثبت جزافا ينفى جزافا . وإن حاول أن ينظم برهانا ، فمن الضرورة أن يقدم له بمقدمات يقينية فيناقض دعواه بامتناع اليقين .

ثانيا : إن فى منطوق الشك المطلق تناقضا أساسيا يرده غير مطلق ، أى يقضى بيقين واحد على الأقل . وذلك أن الشاك : إما أن يعلم وجوب الشك فى كل شيء علما فيعلم علما يقينيا أن هذه القضية وهى أنه ينبغى أن يشك فى كل شيء ، ويعلم من ثمة علما يقينيا ، أنه لا ينبغى الشك فى كل شيء وإما أن يعلم علما يقينياً أن مذهبه راجح فقط ، فلديه مرجح يأخذ به . وإما أن يعترف بأنه لا يعلم علما يقينيا ولا راجحا وحينئذ فهو لا يضع الشك كمذهب ويقر بالعجز .

ثالثا : إن فى الشك نفسه ثلاث بديهيات يأبى كل عقل الشك فيها ، بل يصدقها حالما يتعقلها . هذه البديهيات هى : وجود الذات المفكرة وعدم جواز التناقض وكفاية العقل لمعرفة الحقيقة .

أما عدم جواز التناقض : فالشاك يعلمه بداهة كذلك انه يعلم ما الشك وما العلم وما الجهل وما اليقين وما الإنسان إلى غير ذلك من المعانى . ويعلم أن كل لفظ وكل معنى يختلف عن ضده أو نقيضه . فلا يجمع بين الألفاظ وبين المعانى على ما يتفق ، فيقر أن اليقين غير الشك وأنه من غير المستطاع أن يجمع بين الإثبات والنفى فى آن واحد ومن جهة واحدة .

وأما كفاية العقل لمعرفة الحقيقة فالشاك يعلمها فى علمه بكل بديهية ويعلمها فى نفس الشك . فإنه حين ينتهى إلى الشك فإنه إنما يعول على نقد العقل للعقل ، وطالما أقام على الشك فإنه إنما يعول على حكم العقل بوجوب الشك . وهو بهذا إنما يذعن دائما لحكم العقل فيقع فى الدور .

وأما وجود الذات المفكرة فبين بالفكر ذاته ذلك أن الذى يفكر يصدق بالفعل أنه موجود ، فيقول : « أنا أفكر » وأنه لا حاجة إلى البرهان على هذه القضية أو على وجود الذات المفكرة حتى ولا بقياس إضمارى كقولنا . « أنا أفكر إذن أنا موجود ، » ذلك لأن الوجود المطلوب البرهنة عليه مثبت فى المقدم « أنا أفكر »(٢٧) .

وقد لجأ ديكارت إلى إثبات وجود الذات المفكرة من الفكر نفسه ، عن طريق منهجه الشكى القائل « أنا أشك فأنا أفكر إذن فأنا موجود » . وفهم كثير من الباحثين أن ديكارت قد أقام قياسا إضماريا لإثبات وجود الذات المفكرة ، وإن كان قد دافع عن نفسه بأن أرجع ذلك إلى الحدس ، لا إلى البرهان العقلى . ولعلنا كما رأينا فى عبارة الاستاذ يوسف كرم تعاطفا ومشايعة مع هذا الاتجاه المعاند لديكارت . كما نجد الباحث جوزيف بوخينسكى يتعاطف أيضا معهم ويتهم ديكارت بأنه خلط بين شيئين مختلفين اختلافا تاما هما : مضمون الفكر ، والمفكر نفسه . ويقول : « والحق أننا نرى أنه لكى يكون هناك فكر ما ، وجب أن يكون هناك مفكر موجود . ولكن فى حالة ما إذا شك المرء فى كل شىء ، وأيضا فى الحقائق الرياضية فإن هذه الحقيقة ستكون أمرا مشكوكا فيه ، ومن وجهة النظر الديكارتية ، لا تهلك الحق لأن ندعى ذلك وهذا يبرهن « الكوجيتو » (أنا أفكر) على شىء واحد فقط وهو أنه يوجد فكر حيث تعنى كلمة « يوجد » ببساطة أن هذا المضمون أو غيره مقصور على دائرة التصور أما استنتاج وجود المفكر من « الكوجيتو » فهو استنتاج بدون وجه حق وينبغى على المرء أن لا يقول « أنا أفكر فأنا موجود »(٢٨) . ومن ثم فإن بوخينسكى يرى أنه لحل هذه المشكلة لابد لنا من أن نسلك طرقا أخرى مفتوحة أمامنا وهى أننا نستطيع أن نرى ما إذا كانت الشاك يناقض نفسه ، ونستطيع أن نرى ما إذا كان مسلمات الشاك قد أثبتت صحتها وكيف ذلك . ونستطيع أن نحاول أن نرى ما إذا كان الأمر فى الواقع هو أن هذه الأشياء التى أنكرها الشاك إنما هى أشياء واضحة بداهة(٢٩) .

(٢٧) يوسف كرم : العقل والوجود : ص٦٣ .

(٢٨ ، ٢٩) جزويف بوخينسكى : مدخل إلى الفكر الفلسفى ترجمة د. محمود رقزوق : ط١ مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٣ : ص٤٠ ـ ٤٤ .

رد على شك المقلدة :

أما شك الباطنية فى العقل والحواس ورفضهما طريقين من طرق المعرفة والتعويل الكلى على الإمام المعصوم . فقد رد على هؤلاء الإمام الغزالى فى رسالته « القسطاس المستقيم » وفى كتابه « فضائح الباطنية »(٣٠) كما رد عليهم تلميذه أبو بكر بن العربى ، وأرجع مذهبهم إلى القول بالحلول ،وبين العلاقة بين كون الإمام مصدرا وطريقا للمعرفة وبين اعتقادهم للحلول . وأوضح كذلك أن هذا المذهب التعليمى أو الباطنى الإمامى يرجع فى حقيقته إلى أن الله تعالى حال فى الإمام المعصوم وأن المبلغ فى الواقع أنما هو الله بواسطة حلوله فى آدمى . وملخص رد كل من الغزالى وابن العربى على هذه الطائفة هو :

قال ابن العربى فى مناقشة له مع الباطنى أبى الفتح المكى :

« قلت : أمات الإمام المبلغ عن الله لأول ما أمره بالتبليغ أم هو مخلد ؟

فقال لى : مات. وليس هذا مذهبه ولكنه تستر معى به ، وإنما حقيقة مذهبه أن الله سبحانه يحل فى كل معصوم عنه فالمبلغ هو الله لكن بواسطة حلوله فى آدمى . فقلت : هل خلفه أحد ؟ فقال : خلفه وصيه على فقلت : فهل قضى بالحق وأنفذه أم لا ؟ قال : لم يتمكن لغلبة المعاند . قلت : فهل أنفذه إلى قدر ؟ قال : منعته التقية ولم تفارقه من يوم العهد إلى يوم الموت ، إلا أنها كانت تقوى تارة وتضعف أخرى ، فلما ولى بقيت من التقية بقية فلم يمكن إلا المداراة للأصحاب لئلا ينفتح عليه من الاختلال أبواب قلت : وهذه المداراة هى حق أم لا ؟ قال : أباحته الضرورة. قلت : فأين العصمة ؟ قال : إنما تتعين مع القدرة . قلت : فمن بعده إلى الآن وجد القدرة أم لا ؟ قال : لا . قلت : فالدين مهمل والحق مجهول . قال : سيظهر . قلت : بمن ؟ قال : بالإمام المنتظر . قلت : لعله الدجال . قال : فما بى أحد إلا ضحك .

---

(٣٠) الغزالى : المستظهرى أو فضائح الباطنية (تحقيق د. عبد الرحمن بدوى) الدار القومية بالقاهرة ١٩٦٤ : ص٣٧ القسطاس المستقيم مكتبة الجندى القاهرة ١٩٧٠ م : ص٩ وما بعدها .

وقطعت الكلام على غرض منى ، لأنى خفت أن أفحمه فينتقم منى فى بلاده »(٣١) .

وقد ناظر أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسى من أهل السنة ، أحد رؤساء هذه الطائفة ، إذ شكا له فساد الخلق وأن هذا الأمر لا يصلح إلا بخروج الإمام المنتظر . قال له نصر : هل لخروجه ميقات معلوم أم لا ؟ قال الشيعى : نعم لخروجه ميقات . قال أبو الفتح نصر : وهل معلوم هو أم مجهول ؟ قال له الشيعى : معلوم . قال نصر : ومتى يكون ؟ قال الشيعى : إذا فسد الخلق . قال له أبو الفتح نصر : فلم تحبسونه عن الخلق ، وقد فسد جميع الخلق إلا أنتم فلو فسدتم لخرج »(٣٢) .

وقد ردوا النظر العقلى بقلوبهم : أن كلام الله هو الأصل فهو خلق الإنسان وعلمه البيان . والإمام هو خليفته ومع وجود الخليفة الذى يبين بقوله لا ينتقل إلى النظر .

فرد عليهم الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني من أهل السنة بقوله :
إن العاقل لا يصح أن يدرك بذاته كل العلوم حتى يبعث الله من يرشده وهو الرسول . وقولهم : إن خليفة الله هو الذى يبلغ عنه صحيح ، ولكن الخليفة هى النبى الذى سن ، ثم استأثر الله به ولا معصوم بعده ، لكن العلم فى ذاته معصوم ، فإذا أخذته عن المعصوم قطعا فحسن . وإن أخذته عن غير معصوم وعيته وسبرته بالقانون الذى بينه المعصوم وأفرغته فى قالب العلم المعصوم فهو ينبئك عن قراره الخلف لهم هذا الكلام بحال . لا سيما وهم يقولون إن المعصوم غائب ولكنه بث الدعاة . يقال لهم : ومعلمنا محمد ﷺ قد بث الدعاة . فإذا قالوا : نحن إن اختلفنا فى شىء رددناه إلى إمامنا المعصوم . قلنا : ونحن إذا اختلفنا فى شىء رددناه إلى إمامنا المعصوم الذى أكمل لنا التعليم ، وقال عنه مرسله العظيم ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا** ﴾(٣٣) فإذا قالوا لنا : كيف

---

(٣١) عمار طالبى : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية : ج٢ الشركة الوطنية للنشر الجزائر ١٣٩٤ هـ : ص٦٣ ، ٦٤ (النص من العواصم من القواصم)
(٣٢) المرجع السابق : ص٧١ ، ٧٢ .
(٣٣) المائدة : ٣ .

تحكمون فيما لاتسمعون ؟ أبالنص ولم تسمعوه ؟ أم بالاجتهاد والرأى وهو مظنة الخلاف ؟ فنقول : نفعل ما فعله معاذ رضى الله عنه إذ بعثه رسول الله ﷺ إلى اليمن إذ كان يحكم بالنص عند وجود النص وبالاجتهاد عند عدمه . إذ إن النصوص المتناهية لاتستوعب الوقائع غير المتناهية ، ولا يمكنهم الرجوع فى كل واقعة . وإلى بلدة الإمام . وإلى أن يقطع المسافة ويرجع فيكون المستفتى قدمات وفات الانتفاع بالرجوع ... فمرد الخلق إلى الاجتهاد وضرورة الأنبياء مع العلم أن الخلق قد يخطئون ولكن للمجتهد المصيب أجران وللمجتهد المخطىء أجر(٣٤) .

أما الرد على الشكية الدينية فى المعرفة فمسألة ترجع إلى أصول الاعتقاد وإلى النظرة إلى البشرية . فالإسلام يرى أن الإنسان يولد بريئا من المعصية كما قال ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة وإنما أبواه يهوّدانه وينصرانه ويمجسانه »(٣٥) والإنسان لديه الاستعدادات للخير والشر وله إرادة كما قال سبحانه : ﴿ **وهديناه النجدين** ﴾(٣٦) وقال : ﴿ **إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا** ﴾(٣٧) ،فالإنسان يتمتع بالكفاية المعرفية فى حسه وعقله ، والوحى طريق للمعرفة لا يلغى العقل والحس ، بل إن ثبوت الوحى إنما يكون بطريق العقل . وهو يدعم كفاية العقل والحس فى المعرفة ، ويعرف العقل بمجالات لا يستطيع العقل أن يدخلها بمفرده ، بحكم تكوينه وعجزه ومحدوديته وصلته بقوانين عالم الشهادة وعمله من خلالها ، ومن ثم فإن عقيدة الإثم والخطيئة المتأصلة فى عقائد النصارى مخالفة لقاعدة العدل الربانى ، ولقانون الفطر التى فطرة الله الناس عليها إذ كيف يحرم الإنسان كفايته المعرفية فى عقله الذى خلق له ويجازى من لم يذنب أصلا ؟ وكيف يتحمل إثم الوزر من لم يذنب وكيف يتحمل وزر غيره ؟ ولذلك يعلن القرآن تحرير

---

(٣٤) **الغزالى** : **المنقذ من الضلال** : ص٦٠ ــ ٦١ .
أبو بكر العربى : العواصم ــ فى ج٢ من كتاب دعمار طالبى : آراء أبى بكر ابن العربى الكلامية : ص٨١ ، ٨٢ .

(٣٥) **متفق عليه** من حديث أبى هريرة انظر صحيح مسلم **بشرح النووى** ط. دار الشعب ج٥ ص٥١٢ . واخرجه **البخارى** بنحوه . انظر فتح البارى ج٣ ص٢٤٥ .

(٣٦) **البلد**: ١٠ .   (٣٧) **الانسان** : ٣ .

البشرية من هذه العقيدة فيقول سبحانه : ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾[٣٨] .

وإن الفلاسفة الغربيين حتى من يوقن منهم بإمكان المعرفة يعجزون فى تفسير هذه العقيدة ولكنهم بدل أن يرفضوها ويشكوا فيها يكتفون منها بموقف سلبى يتمثل بالعجز عن التفسير ، كما يقول بسكال : « أمر غريب : ان سر انتقال الخطيئة أبعد الأسرار عن معرفتنا وإنا مع ذلك عاجزون بدونه عن معرفة أنفسنا فلا شك أن عقولنا لاترفض شيئا كما ترفض القول بأن خطيئة الإنسان أدنت من كانوا بعيدين عنه ، وبدوا على ذلك عاجزين عن الاشتراك فى تلك الخطيئة . إن هذا الانتقال لايخالف منطقنا فحسب ، إنه علامة على ظلم جسيم . وهل هناك ما يعارض قواعد عدالتنا التعسة أكثر من فرض عقاب أبدى على طفل عاجز عن إرادة الخطيئة ولم يكن له فيها أى نصيب وتم ارتكابها قبل ميلاده بستة آلاف عام »[٣٩] . ومع ذلك يكابر بسكال ليبرر سلطة الكنيسة ويدعى أنه لابد من الإيمان بعقيدة الخطيئة مع قوله السابق بأن منطق العقل يرفضها كما يرفضها قانون العدالة . ويقول « هناك حقيقتان ينص عليهما الدين المسيحى : الأولى أن الله موجود والناس قادرون على إدراكه . والثانية : أن هناك فساداً فى الطبيعة ــ أى الإنسانية ــ جعلهم غير جديرين به . والإنسان فى حاجة ماسة إلى معرفة الحقيقتين وهو فى خطر إذا عرف الله ولم يعرف شقاءه . كما أنه فى خطر إذا عرف شقاءه ولم يعرف فاديا ــ مشيرا إلى المسيح عليه السلام كمخلص وفاد للبشر المذنبين بصلبه ــ ينجيه من ذلك الشقاء، قد أدت معرفة أحدهما دون الآخر إما إلى كبرياء الفلاسفة الذين عرفوا الله وجهلوا شقاءهم أو إلى يأس الملحدين الذين عرفوا شقاءهم ولم يعرفوا فاديهم »[٤٠] .

٦ — عوامل ممهدة للشك :

توجد عوامل ممهدة للشك، ذلك أن إنكار العلم وإنكار الحس ، وإنكار العقل

(٣٨) الأنعام : ١٦٤ والإسراء ١٥ ، فاطر : ١٨ ، الزمر : ٧ .

(٣٩) نجيب بلدى : بسكال (نوابغ الفكر الغربى ٤) دار المعارف القاهرة ، نصوص مترجمة عن بسكال : ص٢٠٢ .

(٤٠) المرجع السابق : ص٢٠٣ .

ليس من طبيعة البشر الفكرة التى جعلت المعرفة مميزة لها عن سائر المخلوقات. ولكن الشك أزمة نفسية تعترى صاحبها ، وقد تعترى مجموعة تحمل شعار الشك فى إمكان العلوم والمعرفة وغرضها الاستهتار والإلحاد ولفت النظر . وهذه الأزمة قد يفجرها التطرف فى الاهتمام الزائد بالإنسان أكثر مما ينبغى – كما حصل بعد ديموقريطس – بالقياس إلى الاهتمام بالكون فطغت موجة الشك مع السوفسطائيين (٤١) . وقد يفجر الاهتمام الزائد كذلك بالكون على حساب الإنسان فيتوجه الشك إلى موضوع المعرفة وينكر الوجود ولكن الموقف فى كلا الحالين يتوجه إلى التشكيك فى طرق المعرفة وقدرتها وقيمتها فى الوصول إلى المعرفة، ذلك أن البحث عن الحقيقة هو المهمة الفطرية للإنسانية السوية، فإذا حصل اختلال فى منهج البحث عن الحقيقة، ولم يتحقق التوازن بين الذات العارفة والموضوع المعروف وبين مناهج البحث فيما بينه: النفسى والعقلى والحسى والوجدانى والطبيعى، فان هذا يولد بدوره خللا فى النفس الإنسانية التى تسعد بالمعرفة والحكمة النظرية والعملية، فيبرر لنفسه الشك محاولا السعادة بالتوقف، والإنكار والبعد عن ساحة المعرفة الجدية، والانسحاب من تيار العلم والحياة الجادة الباحثة، فتنقلب الموازين، ويصبح الشك لذة ولفت نظر، والاستهتار محاولات لراحة البال.

ويمكننا أن نلخص عوامل الشك فى المبادئ التالية:

مبدأ التوازن النفسى :

ذلك المبدأ القائم على رغبة الإنسان الملحة فى الهدوء والاطمئنان وراحة البال بالتخلص من الصراع بين الناس ، الناتج من دعواهم امتلاك الحقيقة الموضوعية . ومن ثم فإن الشك – فى ادعائهم – لابد منه حتى يرتاح الإنسان ويطمئن . وحقيقة الأمر أنه لا يمكن أن يكون فى الشك اطمئنان بال وراحة نفس، ولكنه المبرر، إذ إن الله سبحانه قد كرم الإنسان وميزه على سائر المخلوقات بالعلم والنظر . فقال تعالى : **﴿ ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم**

(٤١) برترا اندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د. زكى نجيب محمود : ج١ ط٢ لجنة التأليف القاهرة ١٩٦٧ : ص١٢٧ .

على كثير ممن خلقنا تفضيلا ﴾[42] **﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا ﴾**[43] .

والبحث عن الخير إنما هو فى امتلاك الحقيقة والحكمة قال تعالى : **﴿ يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيرا وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾**[44] . ومن ثم فترتيب الراحة على الشك خاطىء ذلك « أن الدراسة الفاحصة للدوافع الإنسانية تبين أن الرغبة فى الحكمة لاتقل من حيث إنها رغبة أساسية ، عن التطلع إلى راحة البال ، والحقيقة أن الدافع الأول أكثر تمييزا للإنسان الذى يمكن أن نصفه دون مجانبة للصواب ، بأنه حيوان مفكر يبحث عن الحكمة . وليس من شك أن يسعى أيضا إلى الطمأنينة والسعادة . غير أنهما يتوقفان على نمو حكمته . ومذهب الشك موقف لا إنسانى لا لأنه يدعو إلى راحة البال بل لأنه يفشل فى إدراك أن هذا الخير يأتى كثمرة سليمة للحكمة »[45] .

مبدأ التوازن المنطقى :

ويتمثل فى الموقف الذى يتخذة الشاك أساسا لكى يبرز لنفسه التخلى عن امتلاك الحقيقة،لأنه لابد أن يكون مبدوءا منطقيا ليكون بمثابة وسيلة مدروسة لإقامة التوازن بين أى قضية والقضية التى تناقضها.فالشك حياد بين القضايا المتناقضة وهذا الحياد يظن أنه يحقق التوازن المنطقى فيعامل القضايا على أنها متساوية فى الاحتمال وعدمه ويمنع العقل من إبداء تسليمه التام بأية عبارة تطلق على الواقع . ومن خلال التعليق المتعمد للحكم يجد المتشكك نفسه فى موقف من يواصل بحثه عن الحقيقة ، ولكنه يستطيع فى أية لحظة أن يمتنع عن التسليم بها .

---

(٤٢) الإسراء ٧٠ .
(٤٣) الأحزاب ٧٢ .
(٤٤) البقرة : ٢٦٩ .
(٤٥) جيمس كولنز : الله فى الفلسفة الحديثة : ص٥١ ــ ٨٦ .

وقد اتخذ ديكارت بعد ذلك هذا المبدأ لا ليكون شاكا مطلقا ، ولكن ليجعل منه وسيلة ــ كما سنرى فى الشك المنهجى فى المبحث القادم ــ لتحرير العقل من سيطرة الحواس وتحذيره ضد مجرد الاحتمالات . وكان همه الرئيسى ينصب على اختيار القضايا وهو يأمل أملا إيجابيا فى العثور على قضية تصمد للشك وترغم العقل على التسليم بها . فالشك الديكارتى تشيع فيه روح التأهب للتسليم بالبينة أو بالحقيقة الواضحة المتميزة التى لا سبيل إلى الشك فيها(٤٦) .

(جـ) الثورة على التقاليد وإخفاق الفسفات الجديدة :

وقد تكون دوافع الشك ثورة على التقاليد ونقدا لها على الأخص إذا كانت هذه التقاليد يخلو التمسك بها من الوعى بها ، كما قد يكون بسبب التغيرات الفكرية ، والاجتماعية والسياسية والعلمية والثورة على الموروثات . كما قد تكون قائمة على عدم الاقتناع بأسس العلوم والنهضات ، بشكل تمتلك فيه الشخصية الإنسانية الحقيقة الموضوعية فتثور على كل شيء بالشك فيه بحثا عن اليقين .

كما قد تكون دوافعه كذلك إخفاق الفلسفات الجديدة فى محاولاتها صياغة فلسفة بنائية لمعرفة الحقيقة اليقينية ، كما أخفقت النظريات الرواقية والأبيقورية فى المعرفة قديما فجاء الشكاك ، وكما عجزت النهضة الأوربية الحديثة فجاءت موجة الشك الحديث الذى تمثل الماركسية فى العالم الشرق طرفا منه كما تمثل الفلسفة البراجماتية فى العالم الغربى الطرف الآخر .

وقد كان للكبت الدينى بالمفهوم الكنسى الذى حجر على العقل-طريقا من طرق المعرفة-أثره فى تصعيد موجة الشك والإلحاد ، بشكل جعل من ثورة الفكر والعقل الكنسى منطلقا لشك آخر نبذ العقل مرة أخرى بعد أن ألهه دعاته.وأخذ هذا الصراع بين الشك فى آراء الكنسية ومصادر معرفتها وحرمانها للفكر فى العمل ، وبين الشك الذى ينكر العقل كرد فعل للاتجاه العقلى المتشكك، فظهر ما يسمي بالشك الدينى الذى يشك فى العقل من أجل تبرير الخبرة الباطنية تبريرا عقليا ، على يد كانت وساد

(٤٦) المرجع السابق : ص٥١ ، ٥٢ ، ٨٦ ، ٨٧ .

التفكير المسيحى الذى وضع حدا للمذهب العقلى واستبدال الخبرة المباشرة بالبراهين العقلية ، وبالمعرفة غير المباشرة معرفة مباشرة فى حقل الدين . ولكن ما لبث أن ساد هذا الاتجاه حتى كان هو نفسه سبب كارثة إذ لا انضباط للخبرة المباشرة والحد من العاطفة والقلب مما أدى إلى ظهور نزعات مختلفة كلها تدعى الخبرة الداخلية ولا ضابط لأى منها . وفتح الباب لاتجاهات الاهتمام بالتاريخ البشرى كهيجل وماركس وغيرها . ومن هنا نشأ اتجاه نقدى لبيان ما يمكن أن يرجع إلى العقل يعتمد عليه كأداة للمعرفة ومالا يمكن أن يعتمد عليه(٤٧) .

(ب) الشك لمنهجى ــ المعرفى

١ – ما الشك المنهجى ؟

يشتبه هذا النوع من الشك مع الشك المطلق لأنه يبدأ من نفس البداية ويستند إلى نفس الحجج فى نقده للمعرفة الحسية والعقلية . ولكن هذا النوع من الشك فى إمكان الوصول إلى العلم ، من حيث هو ، أى فى حقيقته فى حين أن الشك المطلق شك فى مبدأ الوصول أصلا إلى حقيقة أو إلى الإيمان بوجود شيء ومعرفته .

ثم إن الشاك شكا منهجيا ، مؤمن بوجود الحقيقة ولكنه لايسلم بها تسليم الاعتقاديين ، من عقليين وتجريبيين ، وإنما يتوجه شكه على أصول ومصادر المعرفة عند كل منهما . إذ يرى أنه لابد من تحليل المبادىء الأولى وأن نقطة الانطلاق فى البحث عن الحقيقة والوصول اليها بحاجة إلى حذرو واحتياط كما أنه لابد من مناقشة المبدأ للمعرفة ، سواء كان العقل أم الحس . أى لابد من مناقشة فكرة العقل عند العقليين ومدى قدرته على تحصيل المعرفة ، ومناقشة فرض التجريبيين القائل بأن المعرفة مستحيلة خارج حدود التجربة،فالشك هنا إذن منهج وطريقة،إنه حركة تنظيم

---

(٤٧) جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث ترجمة د. جورج طعمه ج٢/ ط٢ دار الثقافة بيروت سنة ١٩٦١ م : ص٣٦ ، ٣٧ .

يخلص النفس من أعباء أفكار لا تأنس إليها ولا ترتاح لها ليقيم على أنقاضها أفكار ترتاح لها وتأنس إليها وهو أحيانا حركة فحص وعلاج يتبين ما فى الرأى من ضعف ليصلحه وما فى الفكرة من نقص ليكملها . وهو مدخل من مداخل اليقين بمعنى أنه مرحلة قد يمر بها الإنسان بين إيمانين : إيمان تسليمى سابق للشك ، وإيمان ممحص لاحق لمنهج الشك . فالشك هنا وسيلة لا غاية وطريق يوصل إلى اليقين . ولكن ادعاء الشك أنه الفرصة الوحيدة لليقين أو لا نسلمه . وكل ما يمكن تسليمه هو أنه لا مانع من الفحص عن المبادىء العلوم وأوليات المعرفة للتمحيص والاطمئنان ولكن هذا المنهج لا يمكن أن يكون منهج عامة الناس كما يقر أصحابه بذلك أن أمامنا تجربتين لهذا النمط من الشك تجربة الإمام الغزالى فى الفكر الإسلامى وتجربة ديكارت فى الفكر الغربى . وسنعرض فيما يلى ملخصا لتجربتيهما ومنهجيهما فى الشك المعرفى ، وسنقف على دوافع المنهج ومبرراته وفعاليته عند كل منهما ، ومدى خدمة هذا للون من الشك للحقيقة والمعرفة .

٢ - الغزالى والشك المنهجى :

عاش الإمام الغزالى فى جو من التوتر العلمى والاختلافات المنهجية ، فكان فى عصر ، للفلسفة فيه شأن كبير ولها منهج فى البحث عن الحقيقة وقد افتتن بها فلاسفة المسلمين ، والقوا فى ساحة الفكر الإسلامى تجربتهم فى التوفيق بين الدين والفلسفة حتى بهرت الناس . وكان يقابلهم مدافعا عن أصالة الفكر الإسلامى ومفاهيمه علم الكلام كحركة دفاعية غرضها الدفاع عن العقائد الإسلامية، وإقامة الحجج العقلية المستلهمة عن النص والتى لا تخرج من قوانين العقل، لإثبات عقائد الإسلام وإفحام الخصم المجادل . وكان هناك من يشك فى قيمة العقل والحس أصلا طريقين للمعرفة ويرى أنه لابد من التعويل على الإمام المعصوم فى الدين فقط كما تدعى الباطنية أو التعليمية . وكان هناك فريق آخر ، يبحث عن نوع معين من المعرفة بعيدا عن ضجة الفكر والعقل والفلسفة وهم الصوفية. وللحقيقة فى نظرهم طريق مختلف عن طرق غيرهم. هى طريق غيرهم الذوق والكشف والإلهام العلمى – وليس الفكرى – القائم على تصفية القلب وإعداد النفس ورياضتها ومجاهدتها حتى تصل إلى درجة الفناء فى

الحقيقة الأزلية، وقد تتحد معها وينكشف السر وتتجلى الحقيقة، مما لا يمكن أن يعبر عنها منطق العقل، ولا أداء اللغة.

ومع هذا الاضطراب المنهجي والترف الفكري بألوانه عادت الحقيقة ببساطتها صعبة المنال. ولم يكن الإمام الغزالي كشخصية علمية باحثة يرضيه أن ينغمس في إحدى هذه الطوائف انغماسا نهائيا لأن روح الشك والبحث عن الحقيقة، هي الأهم من كل شيء في نظره. فدرس الفلسفة ودرسها وألف فيها كتابه المشهور «مقاصد الفلاسفة». ولكنه ثار على اتجاهها الوثني وألف كتابا ضدها سماه «تهافت الفلاسفة» وقال في ذلك الكتاب: «فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شرائع الدين ... يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله وهم بالآخرة كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي وغير بحث نظري صادر من التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صواب الصواب وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط ويقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم. فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم وطبعهم تجملوا باعتقاد الكفر تميزا إلى غمر الفضلاء بزعمهم والخراطا في سلكهم وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء ... ظنا بأن التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال(٤٨). فأية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يعمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالمتسارع إلى قبول الباطل تصديقا دون أن يقبله خبرا وتحقيقا»(٤٩) ثم جاس الغزالي خلال ديار كل من المتكلمين والباطنية والتصوفة ولم يبق من أهل التقليد وانتهى الأمر به إلى أن أصبح متصوفا ومؤسسا للمعرفة على أساس عقلي يقيني. وهذا النمط من التصوف خفف غلو الاتحاديين والحلوليين وحاول إرجاع التصوف إلى دائرة الشرع كما يظهر ذلك في موسوعته الكبيرة «إحياء علوم الدين»

---

(٤٨) الخرق والخبال: الخرق محركة بالفتح الدهش من خوف أو حياء أو العجز والخرق محركة بالضم ضد الرفق والحمق. انظر الفيروزا بادى: ٣٦٥. القاموس المحيط ج٣ ط٣ المصرية القاهرة ١٩٣٣م ص٢٢٦ والخبال: الهلاك العناء والجنون. انظر المرجع السابق ص٣٦٥.

(٤٩) الغزالي: تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا ط٥ دار المعارف القاهرة ١٩٧٢ ص٧٣، ٧٤.

وأصبح للغزالى شخصية مختلفة عن كل فرقة فهى شخصية باحثة ناقدة تؤمن بإمكان الحقيقة ولكن على أساس من الشك والتمحيص المنهجى. وهذا الشك الذى اعتنقه الغزالى منهجا للبحث عن الحقيقة لم يثنه عن الاقتناع التام بالحقيقة وعن الاعتراف بإمكان معرفتها . ولكن الذى كان يشغله هو تمحيص هذه الأداة العارفة للحقيقة واليقين فى هذه الأداة، ومن ثم تجاوز قنطرة الإيمان بالحق إلى الإيقان به يقينا لا يقارنه إمكان الغلط والوهم فيه . وقد حاول الغزالى أولا أن يحدد مطلوبه وهو العلم اليقينى ليقيس فى ضوئه معارفه بقوله « العلم الذى ينكشف فيه المعلوم ، انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع الوهم لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا، لم يورث ذلك شكا وإنكارا، فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : بل الثلاثة أكبر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا ، وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه فى معرفتى ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه فليس بعلم يقينى »(٥٠) .

وأثناء بحث الغزالى عن حد العلم، وجد أن قيمة الفكر مرتبطة ارتباطا وثيقا بالأداة التى تكسب عن طريقها . وأن الوثوق بالفكرة لا يتم إلا بعد الوثوق بهذه الأداة نفسها . وإذا نظرنا إلى ما نملكه من أدوات للمعرفة وجدناهما الحواس والعقل فهما عدتنا الإنسانية للمعرفة، فهل هاتان الوسيلتان مسلمتان ويقنيتان فى صلاحيتهما للوصول إلى المعرفة ؟

وقف الغزالى هنا ليحمص كلا من الإدراك الحسى والعقلى .

الغزالى والحس :

فالحس لم ينبح من أن تصوب إليه سهام النقد حتى قبل أن يشك الغزالى . ذلك

(٥٠) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٢٦ ــ ٢٧ .

أن مسألة خداع الحواس أثارها كثيرون قبله وبعده . وهو يقول بهذا الصدد « والنفس فى أول الفطرة أشد إذعانا وانقيادا للقبول من الحاكم الحسى والوهمى . لأنهما سبقا فى أول الفطرة إلى النفس وفاتحاها بالاحتكام إليها . فألفت احتكامهما وأيقنت بهما ، قبل أن أدركها الحاكم العقلى ، فاشتد عليها الفطام من مألوفها والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتهما فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما ... وإن أردت أن تعرف مصداق ما نقوله فى تخرص هذين الحاكمين واختلالهما فانظر إلى حاكم الحس كيف يحكم »(٥١)ثم ساق أمثلة على اختلال الحاكم الحسى منها قوله : « من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ؟ وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفى الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه تحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار الدنيا ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته »(٥٢) .

ثم هو لا يثق أيضا بحاكم الوهم أو الخيال ، فإنك « إن عرضت عليه جسما واحدا فيه : حركة وطعم ولون ورائحة واقترحت عليه أن يصدق بوجود ذلك على سبيل الاجتماع كاع(٥٣)عن قبوله وتخيل أن بعض ذلك مضام للبعض ومجاور له . وقدر التصاق كل واحد بالآخر فى مثال ستر رفيق ، ينطبق على ستر آخر . ولم يكن فى جبلته أن يفهم تعدده إلا بتقدير تعدد المكان فإن الوهم يأخذ من الحس ، والحس فى غاية الأمر يدرك التعدد والتباين بتباين المكان والزمان فإذا رفعا جميعا عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو فى حيز واحد »(٥٤) . والعقل

---

(٥١) الغزالى : معيار العلم ، ط٢ دار المعارف سنة ١٩٦٩ ، ص٦٢ – ٦٣ .
(٥٢) الغزالى : المنقذ من الضلال ص٢٩ .
(٥٣) كاع : كِعت عنه وأكاع ، إذا هِبْتُه وجبنتُ عنه فهو كائع . انظر الفيروز ابادى القاموس المحيط : ٨٠/٣ .
(٥٤) الغزالى : معيار العلم : ص٦٣ .

هو الذى وهبه الله للإنسان منجاة من ضلال الوهم .

الغزالى والعقل :

أما الحاكم العقلى فهل هو بمنجاة من الشك عند الغزالى في منهجه الشكى ؟ وهل يمكن أن تسلم نفسه بالأمان فيه ؟

هنا تكمن عقيدة الشك المنهجى عند الغزالى فهل يشك الغزالى فى قدرة العقل على الوصول إلى معرفة ؟ وهل الحل الذى يحل به عقدة الشك هذه حل عقلى ، حتى مع شكه فى العقل شكا منهجيا غير مطلق ، أم أن العقل يلحق بالحس كأداتين لا قيمة لهما فى المعرفة ــ أقصد فى تأسيس المعرفة ــ ؟ وهل هنالك من طريق آخر تؤسس عليه المعرفة ؟ وما طبيعته ؟

وقف الغزالى عند هذه المسألة وقفة أكدت عزمه فى البحث عن الحل ، وشكه فى العقل لاحتمال أن يكون ثمة طور يكذبه إذ قال : « فقالت المحسوسات بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب حاكم الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا وأيدت إشكالها بالمنام . وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا شك فى تلك الحالة فيها . ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل .. »(٥٥) .

وأخذ الغزالى يبحث عن الحل بعد هذه الحيرة التى تملكته ، كيف ومن أين تأتى الثقة بهذه البديهيات أو الضروريات العقلية ؟ أبالحس وهو لا ثقة فيه ؟ أم بالعقل المستدل ؟ أبالمنطق أم بطريق خارجى ؟ وما عساه أن يكون ؟.

(٥٥) الغزالى : المنقذ : ص٢٩ ــ ٣٠ .

حل الغزالى وتأسيس المعرفة :

لقد عرض الإمام الغزالى حله للقضية بعبارات كانت مثارا للاختلاف فى فهمها ، بحثا عن مراد الغزالى بها ، وبحثا عن الحل الذى ارتضاه وعباراته الرئيسية المتعمدة إنما هى فى المنقذ إذ يقول : « فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر ، إذ لم يكن دفعه إلا بدليل ، ولم يمكن نصب الدليل فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين ، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال . حتى شفى الله تعالى وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين . **ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر** . وذلك النور هو أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة »(٥٦) .

وسنعرض للحلول من خلال نص الغزالى مرجحين أقواها :

(أ) **الحل الصوفى** :(٢) .

يفسر الصوفية النور الذى قذفه الله فى الصدور بأنه بالكشف أو الإلهام أو بالذوق . معتمدين فى ذلك على أن الغزالى ارتضى فى آخر حياته أن يكون صوفيا . هذا من ناحية ومن ناحيةأخرى على الترتيب الزمنى الخاطىء فى ترتيب كتب الغزالى إذ يدعون أن كتاب المنقذ يعد من كتبه المتقدمة ودليلهم على ذلك أن صياغته منطقية وليست معلوماته مرتبة ترتيبا زمنيا وإنما ترتيبها منطقى ، ومن ثم فلا يمثل صورة أمينة لحياة الغزالى وتصوره . ولعل الدكتور عثمان أمين قد شايع هذا الاتجاه فادعى أن « الشك المطلق عند الغزالى قد أفضى إلى حال من الاشراق الصوفى »(٥٨) . كما استندوا إلى أن الغزالى نشأ فى طفولته فى جو صوفى فيلزم من ذلك أنه ارتشف

---

(٥٦) المرجع السابق : ص٣١ .

(٥٧) اعتمدنا فى هذا على د. محمود زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت : ص٩٣ ــ ٩٨ .

(٥٨) د. عثمان أمين : ديكارت ط ٦ الانجلو القاهرة ١٩٦٩ : ص٢٩ هامش .

الصوفية من طفولته .

وهذه الحجج ليست كافية فى اعتبار الحل صوفيا للأسباب التالية :

(١) الروايات عن التجارب الصوفية المبكرة فى حياة الغزالى مشكوك فيها . وإن معرفته للتصوف فى مثل هذا السن المبكر ليس دليلا لأنه تفلسف وتنقل بين المذاهب وجعل التصوف آخر ما آل إليه أمره على أساس جديد . وكان دخوله للتصوف ليس حلا لأزمته الشكية التى دامت شهرين . إنما كان يريد بذلك الخلاص من التعب الذى أجهده فيختم حياته بالعمل والتقوى مرجحا له على البحث والنظر ، وإن كان قد ألف فى هذه الفترة كتابه « الإحياء » كثمرة ناضجة مؤسسة على العقل الذى تأسس على اليقين الفطرى والعمل بهذا اليقين بممارسة أوامر الشرع .

(٢) ثم أليس كان مطلوب الغزالى هو العلم اليقينى . وهو الذى لم يفقده وحتى وهو يبحث عن الحقيقة بمنهجه الشكى ، إذ يقول : « فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة والحاضر إذا طلب فقد اختفى ، ومن طلب مالا يطلب فلا يتهم بالتقصير فى طلب ما يطلب »(٥٩) .

(٣) كما إنه من الثابت تاريخياً أن الغزالى وجد حله ووصل إلى تأسيس يقينه بالمعارف الأولية قبل انتهائه إلى التصوف . بل إنه يقول أنه لم يكن فى استطاعته إدراك التصوف عن طريق الاشتغال النظرى ، بل لابد من الممارسة العملية وحتى مع ممارسته العملية فى طريق التصوف ، كان يعيب على المتصوفة المتطرفين عداءهم للعقل أو للفطرة الإنسانية أو الجهة العاقلة فى الإنسان بل ودعم العلوم العقلية مع العلوم الشرعية ، وأعاد التصوف إلى حدود العقل والشرع ، بعيدا عن نظريات الحلول والاتحاد .

(ب) **الحل اللاعقلى**(٦٠) :

وهذا الحل أو التفسير للحل عند الغزالى ، وإن كان يشترك مع الحل الصوفى

---

(٥٩) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص٣٢ .

(٦٠) د. زقزوق : المنهج ص٩٩ ـ ١٠٠ .

بالقول بخارجية الحل ، إلا أنه يعود إلى تفسير إشراق للمعرفة أو إلى نظرية الاتصال لدى ابن رشد ، إذ يرى هذا الاتجاه أن هناك قوة فوق العقل أعطت النور للغزالى ، باعتبار الله سببا أصليا أو غير مباشر والحل هنا هو الإيمان . وكأن هذا التفسير يتهم الغزالى بأنه كان منكرا أو ملحدا .

وهذا التفسير خاطىء ، لأن الغزالى كان مؤمنا قبل شكه وحين شكه وبعد شكه . وكل ما هنالك أنه طلب اليقين بمنهج الشك ليدخل إلى درجة اليقين بعد الإيمان وليعطى تأسيسا فطريا من الله سبحانه قائما فى الإنسان يجعله موقنا بوجود ذاته ومعرفتها وموقنا فطرة بوجود الله ومعرفته . ولو كان الحل لاعقليا لكان وجب على الغزالى حتى يستعيد الإيمان أن يبرهن على معرفة الله هنا بنوع من الأدلة المنطقية ولكنه يصرح بقوله بأن الحل « لم يكن بنظم دليل ولا ترتيب كلام بل بنور قذفه الله فى الصدر »(٦١) فهو إذن يعرف الله ويؤمن به قبل الحل ومعه وبعده .

وننفى كذلك أن يكون هذا الحل بطريق فلسفى أى بطريق البرهان المنطقى بنفس النص السابق للغزالى .

(جـ) الحل الفطرى :

ويرد الدكتور زقزوق بأنه التفسير الفلسفى الحدسى(٦٢) ويتمثل هذا التفسير فى القول بان الغزالى طلب فى منهجه « تأسيس العلم تأسيسا أوليا غير قابل للنقض ورفض من أجل ذلك ــ فى أثناء بحثه عن الحقيقة كل علم غير يقينى يقينا مطلقا »(٦٣)وعبارات الغزالى السابقة فى المنقذ تدل على أن هذا الحل لم يكن منطقيا ولاصوفيا ولاعقليا . وإنما كان بنور قذفه الله فى صدره وتفسير الغزالى لهذا النور بالحدس الذى هو رؤية عقلية مباشرة فى موضوع آخر من كتبه المعتمدة التى يقول فيها : ومن مارس العلوم يحصل له ... على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة ، لايمكنه إقامة البرهان عليها ولا يمكنه أن يشك فيها ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره

(٦١) الغزالى : المنقذ ص٣١ .

(٦٢) د. زقزوق : المنهج ص١٠١ وما بعدها .

(٦٣) المرجع السابق : ص١٠٢ .

بالتعليم إلا أن يدل الطالب على الطريق الذى سلكه **واستنهجه** »[٦٤]هو الذى أوحى بهذا التفسير . وكما يقول د. زقزوق : « **فإذا فحصنا هذا النص بالنظر إلى تفسير الحل فإننا نستطيع أن نجد فيه إيضاحا لبعض النقاط الهامة فالغزالى** يشير هنا إلى أن الذى يشتغل بالعلوم يتوصل عن طريق الحدس إلى معارف كثيرة ولكنه لا يستطيع أن يبرهن عليها . وهكذا فإن لدينا هنا إيضاحا يفسر لنا لماذا يؤكد الغزالى أنه لم يصل إلى الحل عن طريق أدلة نظرية . وبهذا فإن رأينا بأن الحل يتمثل فى معرفة حدسية قد وجدنا ما يزكيه ويدعمه »[٦٥] .

وحقيقة الأمر أن الذى وجده الغزالى لم يكن غائبا عنه ولكنه بمنهجه الشكى أيقن به . ذلك العلم اليقينى أو المعرفة اليقينية البديهية المتمثلة فى معرفة الله بالفطرة والتى تلازم معرفة الإنسان لذاته ولوجوده . إنها الفطرة الإنسانية المخلوقة لله والمودع فيها الإيمان بوجودها مع الإيمان بوجود الله سبحانه والتى يدل عليها أول ما أنزل من القرآن فى قوله تعالى : ﴿ **اقرأ بسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾[٦٦]. فالله عز وجل يطلب من الإنسان أن يقرأ ، والقراءة علم ومعرفة تطلب من موجود أو مخلوق لابد أن يكون واعيا بذاته عالما بوجوده وهذا العلم بوجوده ليس إلا أثرا من آثار خالقه سبحانه الذى خلقه وأودع فيه القدرة على العلم والمعرفة . وأعلى أصناف هذه المعرفة معرفته بربه الذى خلق وعلم وبوحدانيته كما قال تعالى ﴿ **فاعلم أنه لا إله إلا الله** ﴾[٦٧] .

وينبغى أن ننوه إلى أن التعبير عن هذه المعرفة الفطرية اليقينية معرفة الذات ومعرفة الله ، المؤسسة للعلم اليقينى والتى تعطى الضروريات العقلية الثقة حتى تجعل العقل طريقا موثوقا للمعرفة ، أن التعبير عنها فى أقوال الغزالى بالنور أو الإلهام أو الكشف ، لا ينبغى أن يستدرجنا للحكم بأن حله للقضية كان صوفيا . ذلك أنه عبر عنها أيضا

---

(٦٤) الغزالى : معيار العلم : ص١٩٢ .
(٦٥) د. زقزوق : المنهج ص١٠٣ .
(٦٦) العلق ١ ــ ٥ .
(٦٧) محمد : ١٩ .

بالحدس فى مواضع أخرى . كما عبر عن طريقها بأنها البصيرة الباطنة وكل ما هنالك أنها هى سواء بتعبيره الفلسفى لها أو بتعبيره الصوفى . لا سيما إذا علمنا أن الغزالى لم يكن على طريق الصوفية المتطرفين الذين يهاجمون العقل ذلك العقل الذى يفهمه الغزالى على أنه الجهة المدركة فى الإنسان والذى يتجاوز العقل الفلسفى الذى يعمل بطريق البرهان المنطقى ولا يعترف بغيره طريقا لليقين . بل إن الفطرة الإنسانية عند الغزالى وكما نعتقد مؤسسة على هذا اليقين . وليس الطريق المنطقى البرهانى إلا طريقا من طرق اليقين ، بل لا قيمة له فى الوصول إلى اليقين مالم يعتمد على الضروريات العقلية اليقينية التى أكرم الله بها الفطرة الإنسانية المخلوقة لله والعارفة بذاتها وبربها .

تقيـــيم :

١ – لم يكن الغزالى رافضا لتعاليم الإسلام ومنكرا للإيمان فى شكه المنهجى . كل ما هنالك أن الجو الفكرى كان مشبعا بالفرق من فلاسفة وباطنية ومتكلمين وصوفية . فأراد الرجل الباحث أن لا يكون إيمانه قائما على مجرد التلقين والتقليد ، ولا يرضيه حتى أن يكون واصلا لليقين بطريق العقل الفلسفى الذى يدعى أن الطريق الوحيد هو البرهان المنطقى . بل إنه حتى تتم لهذا البرهان يقينيته لابد أن يستند إلى يقين سابق لا تثار حوله الأسئلة ولا يذهب إلى أبعد منه بحثا عن أصله . وهو بهذا كله يريد أن يتجاوز درجة الإيمان إلى اليقين فيسد الفجوة بينهما إذ كانت مشكلته هى هذه الفجوة : « بين الإنسان كعارف وبينه كمؤمن وهل يستطيع الوصول إلى درجة اليقين فى موضوعات إيمانه ؟ وإذا كان فى استطاعته فأين تكون هذه القدرة ؟ وكيف يمكن تعهدها بالعناية ؟ فهدف الغزالى هو اليقين فى الله عن طريق معرفته ولم يكن يشك أبدا فى موضوع معرفته وهو الإيمان بالله(٦٨) .

وهو بهذا يريد أن يكون متميزا عن المقلدين والفلاسفة والمتكلمين فى يقينه ويسلك طريق النظر لا نظر الفلاسفة الخالى من اليقين أصلا بالانحراف عن منهج الله

---

(٦٨) د. على عيسى عثمان : الإنسان عند الغزالى ترجمة خيرى حماد مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٢ ص ٣٠ ، ٣١ .

والبعد عن النور الالهى ، ولا نظر علماء الكلام الذى لا يعدو أن يكون طريقا للجدل وافيا بمقصودهم فى الدفاع عن العقيدة ، غير واف بمقصوده هو وهو دخول القنطرة ما بين الإيمان واليقين . وإنما النظر الذى يرجع إلى اليقين فهو المستند إلى النور الربانى الذى يقذفه الله فى قلب المخلصين المجاهدين من عباده . النظر الذى هو وليد الشك ، والذى يولد المعرفة الحقة . كما يقول : ... وليس مع واحد منهم معجزة يترجح بها جانبه فجانب الالتفات إلى المذاهب واطلب الحق بطريقة النظر لتكون صاحب مذهب ، ولا تكون فى صورة أعمى تقلد قائدا يرشدك إلى طريق ، وحواليك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء السبيل وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا فى الاستقلال .

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به فى طالع الشمس ما يغنى زحل

ولو لم يكن فى مجارى هذه الكلمات إلا ما يشكك فى اعتقادك الموروث لتنتدب للطلب فناهيك به نفعا إذ الشكوك هى الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال .(٦٩) .

وأن الغزالى تحدوه وكذلك وهو يرسم طريق الشك فى المحسوسات والمعقولات رغبة فى أن يطعن الفلسفة الوثنية التى نقلت إلى عصره وشاعت والتى تعتمد على مناهج العقل والحس وتبعد عن طريق الشرع، وفى الوقت نفسه وهو يسترد الثقة بالعقل إنما يريد أن يقف فى وجه الباطنية التى ألغت العقل، هو لا يريد أن يدرك حقائق الإيمان بالتقليد . كما لا يرى أن طريق علم الكلام الجدلى يعطيه مثل هذا اليقين وانتهاؤه إلى الصوفية إنما كان ليعيش هذا الإيمان ولم يكن خروجا على منهجه أو على العقل المؤسس تأسيسا سليما وهو بذلك كله يريد صياغة منهج مستقل يعتمد الشرع والعقل معا ، الشرع الذى يخاطب العقل والعقل الذى يستند إلى النور الربانى ، فيعيش الحقائق فى وجدانه فى الوقت الذى يستمتع فيه بالصحوة العقلية المستندة إلى

---

(٦٩) الغزالى : ميزان العمل ، مكتبة الجندى القاهرة ص١٧٤ ، ١٧٥

نور الله وعن طريق « البصيرة الباطنة »(٧٠) التى هى عين النفس المدركة .

٢ – ولكن ما حال الناس إزاء الحقيقة ؟ وهل يستطيع كل أحد أن يمر بتجربة الغزالى الشكية حتى يصل إلى اليقين ؟ وهل يحرم الناس من اليقين إذا لم يسيروا فى الشك المنهجى ؟ كل هذا إجهاد للبحث والإنسان وإجهاد للحقيقة ووضع للشوك فى طريق الناس إليها . وهل كان منهج رسول الله ﷺ ومنهج صحابته كهذا المنهج ؟ أم هل كانوا لا يتمتعون بيقين مثل يقين الإمام الغزالى ؟! إنه مع احترامنا لهذا الإمام الجليل لا يعدو تقييمنا له فى نطاق إمكان المعرفة إلا أن نقول : إنه أجهد نفسه كثيرا ، وهو معذور نظرا لتقلبه بين طوائف الباحثين الذين تمثل كل طائفة منهم خروجا على بساطة العقيدة ومنهج القرآن وإلا فما الذى انتهى إليه الغزالى من وجهة نظر المتدين العادى غير المتفلسف ؟ هل أعطى الحقيقة وجودا غير وجودها ؟ أم أنه أعطى العقل ثقة غير ثقته؟ ما نوع الوثوق الذى أضاء عقل الغزالى بعد ظلمة وأمنه بعد يأس وطمأنه بعد اضطراب وهدأه بعد لوعة وفزع ؟.

هل هو وثوق بأن العقل يدرك الواقع لا كما هو ولكن كما يبدو له ؟ وعندما ينتقل البشر من طور إلى آخر من حياتهم طور المتصوفة أو طور ما بعد الموت ربما يدركون أن جميع ما كانو تصوروه من قبل بعقولهم هو خيالات لا حاصل لها .

أم هو وثوق بأن العقل البشرى فى طور ماقبل الموت وفى ظروف غير ظروف المتصوفة يدرك الواقع كما هو ؟

فإن يكن الأول : فقد كانت هذه هى حال الغزالى قبل أن يدركه الفيض الإلهى . فما جدوى الفيض الإلهى إذن ؟

وإن يكن الثانى : فيكف يكون ما يدركه العقل البشرى قبل الموت وبدون تصوف إدراكا صحيحا مطابقا للواقع وعلما به لا يداخله خطأ ؟ وقد افترض الغزالى أن هناك حالا لو أدركناها لربما بدا لنا أن كل ماكنا تيقناه من قبل هو خيالات لا حاصل لها ؟ نعم إن الغزالى لم يقطع بوجود هذه الحال ولكنه جوز وجودها ولكن

(٧٠) الغزالى : إحياء علوم الدين ج٣ طبعة عيسى الحلبى القاهرة ص١٠ .

مجرد التجويز يعارض الجزم بأن الفعل البشرى قبل هذه الحال قادر على أن يدرك الواقع كما هو(٧١) .

على كل حال فإن تجربة الغزالى تعد منهجا فلسفيا قويا رادا على الشك المطلق . إذ أنه ضمن للأوليات العقلية والحسية ضمانا جعلها موثوقا بها كأوائل للبرهان . ومن ثم فإن الحقيقة موجودة والعلم بها ممكن ، بل هو قائم على اليقين . كما إنه لعلم حدا دقيقا يخلصه من عناصر الغموض وأظهر استحالة الوثوق بالعقل نفسه بل وضرب أمثلة لبيان إمكان خطأ العقل فى أحكامه وأخرى لبيان إمكان خطأ الحواس ودعا إلى النظر القائم على أسس متينة يقينية من أوائل الحس والعقليات المضمونة لليقين .

٣ - ديكارت والشك المنهجى :

شك ديكارت فى جميع الأشياء التى تأتيه عن طريق الحواس وبواسطتها،ولكنه مع شكه هذا فهو لا يشك بأنه يشك أى لا يشك بأنه مفكر لأن الشك فكر ، ولا يشك أنه موجود لأن الفكر صفة لاتقوم بغير موجود يتصف بها ، وهو إن كان يعترف بشيء يقينى فإنه لا يعترف إلا بهذه الحقيقة لأنها تماثل بالنسبة له حقيقة بديهية واضحة متميزة . وهذا الشك الذى ينطلق منه ديكارت شك جارف عاصف يقتلع المادى والمعنوى . ولكن أين يقف ديكارت بين فريقي الشكيين واليقينيين وأى مركز يحدد لنفسه بينهما ؟ يقسم ديكارت قدماء الفلاسفة بصدد إمكان الحقيقة إلى فريقين:فريق الذين يشكون وليسوا بأقل الناس حكمة،وفريق الذين يدعون اليقين من غير حق أنهم على ذلك اليقين . وجعل من الطائفة الأولى الأكادميين وأسلافهم حتى أفلاطون وأرسطو ذلك لأنهم أقروا بسذاجة أنهم ماعرفوا حقا ولكن شبيها بالحق وهو يؤيد فى ظاهر الأمر قضية الشكاك لكن سرعان ما يبحث عن مخرج باستعماله المذاهب القديمة القطعية منها والارتيابية ويدخلها فى مذهبه فيطبعهما بطابع جديد . ذلك أنه يأخذ من جهة أسباب الشك فيبررها إلى القمة ثم يقوض تلك الأسباب ويأخذ من

(٧١) ابن سينا : الاشارات والتنبهات تحقيق دكتور سليمان دنيا قسم (٢) ط (٢) دار المعارف القاهرة ، مقدمة المحقق : ص٤٧ ، ٤٨ .

جهة أخرى أسباب اليقين فيكسبها قوة أكثر من ذى قبل وأصبح مذهبه قائما على مبدأ رئيسى : هو الشك فى كل شيء إلا حقيقة « أنا أفكر فأنا موجود » « وإن هذه القضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وتصورتها فى ذهنى » كما يقول(٧٢) .

ولكن هذا الوجود الثابت بصفة وحيدة والذى يخص الشخص ولا ينفصل عنه صفة التفكير يقول : « أنا كائن وأنا موجود هذا أمر يقينى ولكن إلى متى ؟ أنا موجود مادمت أفكر فقد يحصل أنى متى انقطعت عن التفكير تماما ، انقطعت عن الوجود تماما »(٧٣) .

وعلى هذا فإن ديكارت يسلم بواقعة وجوده وموضوعيته فيقول : إذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر أى ذهن أو روح أو فكر أو عقل ، وهى ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل . فأنا إذن شيء واقعى وموجود حقا (٧٤) وحقيقة وضوح معارفنا إذن وتميزها لا يرجع إلى الحواس لأنها خداعة ولا تكون أبدا راجعة إلى الخيال وإنما ترجع هذه المعرفة إلى الذهن وحده أو إلى قوة الحكم أو الفكر الذى أملكه فطريا . فالأشياء تعرف لكونها تفهم أو تدرك بالفكر« وإنى أرى بوضوح أنه ما من شيء أيسر وأوضح من نفسى »(٧٥) .

وديكارت هنا يقلب المعادلة فى تاريخ الفلسفة القائلة بأن الشيء يعرف بعد وجوده وإنه يستدل على المعرفة بالوجود أى إنها تالعة له . بينما يرى ديكارت أن الوجود ينبثق من المعرفة ، وأن حجر الزاوية لليقين الفلسفى عنده أن ينطلق من الذات العارفة إلى الذات الموجودة أو من الذاتية إلى الموضوعية أو من الفكر إلى الوجود . فبدأ بذاته واستدل على وجودها من حقيقة « أنا أفكر فأنا موجود » لأنها هى الحقيقة الواضحة المتميزة ويعرف « التصور الواضح » بأنه ماثل أمام العقل المنتبه

(٧٢) ديكارت : التأملات فى الفلسفة الأولى (ترجمة د. عثمان أمين) مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤ التأمل الثانى : ص٩٥ .
(٧٣) المرجع السابق : ص٩٩ .
(٦٤) ديكارت : التأملات فى الفلسفة الاولى ص١٠٠ .
(٧٥) المرجع السابق : ص١١٠ .

مثول المرئيات أمام العين التى تبصرها . والتصور المتميز : هو الذى لا يختلط به غيره وليس فى مضمونه إلا ماهو واضح »(٧٦) .

فالبداهة أو النور الفطرى أو الغريزة العقلية ،هى التى تكشف لنا الحقيقة كشفا لا سبيل إلى دفعه وبعد أن آمن ديكارت بالناحية الذاتية أخذ فى إثبات الدافع الموضوعى فرتب الأفكار الإنسانية فى ثلاث طوائف(٧٧) :

الأولى : أفكار غريزية أو فطرية وهى الأفكار الطبيعية فى الإنسان ، التى تبدو فى غاية الوضوح والجلاء كفكرة الله والحركة والامتداد والنفس .

الثانية : أفكار غامضة تحدث فى الفكر بمناسبة حركات واردة على الحواس من الخارج وليست لها أصالة فى الفكر الإنسانى .

الثالثة : أفكار مختلطة وهى الأفكار التى يصطنعها الإنسان ويركبها من أفكاره الأخرى كصورة إنسان له رأسان .

وأخذ ديكارت من الطائفة الأولى فكرة الله وقرر أنها حقيقة موضوعية تفوق الإنسان وكل ما فيه من أفكار وهنا ينطلق ديكارت من إثبات نفسه أو وجوده عن طريق فكره إلى الله مباشرة وبغير واسطة ، لأن فكرة الله الكامل المطلق اللامتناهى هى الفكرة التى استعملها ديكارت فى ضمان صدق فكرته الواضحة المتميزة ، التى أثبت منها وجود نفسه حيث إن الله صادق لا يمكن أن يخدع الإنسان . وعن طريق هذا الكائن الكامل المطلق أثبت أن كل فكر فطرى فى الطبيعة الإنسانية فهو فكر صادق يحتوى على حقيقة موضوعية لأن الأفكار العقلية أو الفطرية صادرة عن الله ، وهى صادقة لأن الله تعالى يستحيل عليه الكذب والخداع .

أما معرفته للعالم فهى مرحلة لاحقة لمعرفته لنفسه مفكرا موجودا ، ولمعرفته لله . فمن النفس المفكرة إلى الله إلى العالم هذا هو سلم التسليم بالحقائق عند ديكارت .

---

(٧٦) ديكارت : مبادىء الفلسفة ترجمة د. عثمان أمين مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٠ الباب الأول مادة ٤٥ .

(٧٧) ديكارت : التأملات ، التأمل الثالث : ص١٣٦ - ١٤٢ .

ونستطيع بعد ذلك أن نقول : إن منهج ديكارت فى إثبات إمكان المعرفة أو الحقيقة مر فى ثلاث مراحل : مرحلة الشك فى الحواس ، ومرحلة تصور الفكر وتميزه ، ومرحلة الضمان الإلهى .

أ - مرحلة الشك فى المعروضات الخاصة للحواس :

إذ يقول ديكارت : كل ما تلقيت اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن إلى من خدعنا ولو مرة واحدة(٧٨) . وهو لا يشك فى معروضات الحواس البعيدة فحسب وإنما أيضا فى معروضاتها القريبة لأنه يحتمل أن يكون مخدوعا فيها أيضا ، إذ ينام ويحلم ويستيقظ فلا يدرى إذا كان مايحسه الآن ليس إلا حلما بالنسبة ليقظة حقيقية . إذ لا توجد لديه قرائن يقينية لتمييز اليقظة من النوم وبالتالى لابد أن تنظر بعين الشك إلى جميع ما تلقاه من معارف عن طريق الحواس .

وهو شك كذلك فى الأشياء العامة التى من الممكن أن تكون نماذج لتلك الأفكار الخاطئة كما شك فى العناصر العامة التى باستطاعة خيالنا أن يركب منها أشياء عامة(٧٩) .

ويتهم د. يوسف كرم ديكارت بالشك المطلق ذلك لأنه شك فى كل شيء حتى فى العقل ذاته(٨٠) . واتهامه له متوقع لأن يوسف كرم مدرسى الاتجاه ، وقد هاجم ديكارت المدرسيين بشدة .

وحقيقة الأمر أن شك ديكارت كان منهجيا ، وليس مطلقا لسببين(٨١) :

الأول : أن الفيلسوف يقصد إلى تبرير اليقين بعد المضى فى الشك إلى أقصى

---

(٧٨) ديكارت : التأملات التأمل أولا : ص٧٢ ، ٧٣ .

(٧٩) المرجع السابق : ص٧٧ .

(٨٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ١٩٦٩ : ص٦٨ .

(٨١) د. عثمان أمين : ديكارت ط٦ مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٦٩ ، ص١٢١ ، ١٢٢ .

حدوده .

الثانى : أنه يستثنى بالفعل العقائد الدينية والقواعد الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية .

وشك ديكارت كان شكا منهجيا علميا لا شكا مطلقا أى شك العقل لا شك العقيدة ولم يعد هذا الشك أن يكون سوى محاولة منظمة للوصول إلى اليقين العقلى ، وليس تجربة من تجارب الوجود . ومثل ذلك الشك أدنى أن يكون نشاطا روحيا مرتبا ، وقوة دافعة : للفكر من أن يكون ميلا إلى الانحدار فى هوة الشك المطلق والتحلل من ربقة الدين .

ولكن الإستاذ يوسف كرم يصر على اتهام ديكارت بأنه كان شاكا شكا مطلقا إذ يقول : « ولكن إرادة تبرير اليقين ترجع إلى نية الفيلسوف وليست النية بمغيرة شيئا من الموضوع . واستثناء العقائد والأخلاق والتقاليد لا يعنى أن الفيلسوف موقف بها ذلك اليقين الذى ينشده ، فإن العقائد أسرار تفوق العقل والأخلاق والتقاليد من الضرورى التزامها قبل الشك وأثناءه لأن أفعال الحياة غالبا تحتمل الإرجاء كما يقول ديكارت نفسه : وإنه ليس من الفطنة التردد فى العمل بينما يضطرنا العقل إلى التردد فى الأحكام »(٨٢) .

كما أن افتراض ديكارت للشيطان الماكر واحتمال خداعه له يزيد من اتهامه بالشك المطلق . إذ إن مثل هذا الافتراض لا يمكن الوقوف عنده ، لأنه لو كان صحيحا لما أمكن إزالته إطلاقا ، إذ لو كان متناولا جميع تفكيراتنا لبطلت الاستدلالات التى يراد بها إثبات إله صادق أو عدم الشيطان الماكر . كما أن البعض عاب على ديكارت تماديه فى سبيل هذا الشك لأنه قد يؤدى إلى أن يشك فى وجود الله وقالوا : إن هذا الافتراض يقضى على الفيلسوف بعدم الخروج من حظيرة الشك مطلقا(٨٣) .

ولقد أثار هذه المسألة على ديكارت أقرانه ومعاصروه ودافع عن نفسه(٨٤) حيث

---

(٨٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص٦٨ .

(٨٣) المرجع السابق .

(٨٤) د. عثمان امين : ديكارت ـ ص١٢٣ ـ ١٢٤ .

سئل : هل الشك فى وجود الله مباح ؟ فأجاب ديكارت : بوجوب التمييز بين نوعين من الشك : شك يتعلق بالفعل ، وشك يتعلق بالإرادة وهما نوعان متمايزان بحيث كأن من الناس من يشك فى وجود الله سبحانه شكا عقليا مادامت عقولهم عاجزة عن أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، ولا مانع فى الوقت نفسه من أن يكونوا مؤمنين بوجوده إيمانا راسخا . ذلك أن الاعتقاد شأن من شئون الإرادة لا يناله الشك العقلى فأما إذا كنت مؤمنا بالله فعلى الرغم من قوة إيمانى أستطيع بالعقل الذى وهبنى الله أن أثير مسألة وجود الله كما أستطيع أن أشك فيها . دون أن يحصل عندى شك فى عقيدتى ، وإنما يأثم إثما كبيرا ، من يضع نصب عينيه أن يشك فى وجود الله ليظل مقيما على شك ، ولكن لا حرج على من يستعمل الشك وسيلة نافعة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقينا .

ويقف د. عثمان أمين مع ديكارت فى هذه المسألة ، وأن شكه لم يكن إلا محاولة الارتفاع عن مرتبة المادة وعلائق الحواس . والحقيقة أن ديكارت قد بين مراده بنفسه ونفى عن نفسه تهمة الشك المطلق ، فهو يقول فى رده على من اتهمه بذلك بأنه ما دعاه إلى هذا الشك إلا إعداد أذهان القراء للنظر فى الأمور الذهنية وتمييزها من الأشياء البدنية(٨٥) وهو شك مؤقت وليس غاية فى ذاته مثل شك الارتيابيين .

وبعد هذا التقييم لنوع الشك عند ديكارت لا يمنع من أن تثار اعتراضات على دواعى الشك عنده كما يقول د. عثمان أمين(٨٦) ، هى :

- إذا كانت الحواس تخدع أحيانا أفليس هناك من سبيل لأن نعرف الحالات التى تخطىء فيها الحواس والحالات التى لا تخطىء فيها .

- وإذا كان الاستدلال العقلى قد يخدعنا فالمنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر فهو يعطينا قواعد تمييز الاستدلالات الصحيحة من الفاسدة .

- والشك فعل من أفعال الإرادة الذى ينصب على الأحكام لا على التصورات

(٨٥) المراجع السابق : ص١٢٥ .
(٨٦) المرجع السابق : ص١٢١ - ١٢٢ .

والأفكار لأن التصورات فى ذاتها من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة بل الصادق أو الكاذب هو الأحكام التى نطلقها على الأفكار فالشك لا يمس التصورات والأفكار التى تتمثل بها الأشياء وفى الشك لا تتبدل التصورات وإنما تتبدل المعتقدات، الشك لا يروضنا على أن لا نتصور ولا على أن لا نحس ولا على أن لا نربط أفكارا بأفكار بل على أن لا نعتقد أن موضوعات هذه التصورات والأحاسيس والروابط موجودة فى الخارج . كما أن أحكامنا العقلية تنقسم إلى طائفتين :

الأولى : أحكام بها أقرر إيجابا أو سلبا أن الأفكار الموجودة فى ذهنى مشابهة أو مطابقة للأشياء الموجودة خارج ذهنى .

والطائفة الثانية : أحكام بها أربط بين الأفكار دون أن أثبت أو أنفى أن هذه الروابط تنطبق على حقيقة ما فى الخارج . فبالنوع الأول من الأحكام العقلية أثبت أن أفكارى متفقة مع ما هو موجود خارج الذهن ، وبالنوع الثانى أثبت فقط أنها متفقة مع نفسها بصرف النظر عن الحقيقة الخارجية . فترى : هل الشك المنهجى يتطاول إلى هاتين الطائفتين من الأحكام العقلية ؟ الشك يتناول الطائفة الأولى يقينا ، فإن من أسباب الشك التى ذكرها ديكارت غلط الحواس ، وعدم التمييز بين اليقظة والنوم وهما يضطراننا إلى الشك فى الوجود العينى للأشياء أعنى وجود حقائق خارج الذهن مطابقة لأفكارنا . وكثير من عبارات ديكارت تؤيد هذه النتيجة .

ولكن هل يجب أن أشك أيضا فى الأحكام العقلية التى تؤلف بين أفكارنا دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور فى الخارج أو عدم تحققها ؟ ربما كان ينبغى أن يقف الشك هنا ، وأن نحترم الحقيقة المنطقية لأحكامنا . لكن ديكارت لم يحفل بذلك وقال بأن من الناس من أخطأ فى أمثال هذه الأمور وقد أخطىء أنا مثلهم .

كما أننا لابد أن نقف على دافع خفى جعل ديكارت يذهب ويتمادى فى شكه ، حتى مع أنه استطاع أن يقيم منهج الشك فى الوصول إلى معرفة يقينه بوجوده واعتبر هذه الفكرة الواضحة المتميزة ، ولكنه مع هذا يلاحق الشك حتى فى الفكرة

الواضحة المتميزة التى هى يقين البداهة العقلية . مع ذلك كله يشعر أنه مازال بحاجة إلى التثبت من هذا الوضوح وأنه مازال يحتمل أن يكون الخالق قد خلقه بحيث يخطىء فى كل ما يبدو له بينا ، أو يكون قد سمح للروح الخبيث أن يستمر فى خداعه . وهذا الدافع هو النظرة المسيحية التى تحتقر العقل طريقا إلى المعرفة ، والتى تقف وراءها عقدة الإثم فى الأفكار المسيحية المشوهة ، التى تؤمن أن الإنسان ملوث بالخطيئة منذ ولادته ، وراثة عن أبيه آدم أول البشر . ومن ثم فإن الركون إلى بداهة العقل مع وضوحها وتميزها ماتزال بحاجة إلى ضمانات خارجية عن نطاق الإنسان . وهى لا شك أن الله سبحانه خلق هذا الانسان وأعطاه التأسيس المطلوب ليؤدى دوره عارفا موقنا بهذا . وهذا التأسيس الفطرى الربانى للمعرفة لا يقتضينا إجهاد النفس والشك من أجل الوصول إليه ، ذلك أن هذه القضية يقينية كيقينية وجودنا ويقينية معرفتنا الفطرية بالله سبحانه ، ومن ثم فإن اتهام العقل بأنه مخطىء واتهام الفطرة بأنها ملوثة عقيدة غير سليمة ، وما ينعكس من أثرها على الشك غير سليم أيضا .

ب ـ مرحلة وضوح الأفكار وتميزها :

ذلك أن ديكارت اتخذ مبدأ الفكر الخالص مبدأ أولا لفلسفته وإيمانه بإمكان المعرفة ويقينيتها . ذلك المبدأ القائل « أنا أفكر فإذن أنا موجود » وهو بهذا ينطلق من المعرفة إلى الوجود .

ومن يهاجم ديكارت يأخذ عليه فى سيره هذا أنه مع استبعاده لكل شىء وكل معرفة إلا على أساس الوضوح والتميز إلا أنه يسلم ببعض المعلومات التى لم تقم بعد على اليقين فى منهجه . ذلك أنه وهو يقول : « أنا أفكر فأنا موجود » من الممكن جداً أن يقال : إن هذه القضية التى ذكرها إنما هى قياس إضمارى من الشكل الأول ، فكأنه يريد أن يقول : أنا أفكر وكل مفكر موجود فإذن أنا موجود . وهو بهذا كأنه يسلم بالمنطق وبالشكل الأول من القياس وبديهية إنتاجه مع أن هذه الحقائق لم تصبح يقينية بعد .

وهذا الاتهام . ساقط من أساسه لأن ديكارت ذاته قد دافع عن نفسه فى وجه هذا

الاتهام بأن جعل طريق إثبات قضيته الواضحة التميز عن طريق الحدس أو الرؤية العقلية المباشرة عن طريق الاستدلال العقلي المنطقي . من ثم فلا يلزم هذا الاتهام فمعرفة الذات أنها موجودة من الفكر إنما تكون عن طريق الحدس ، أو وعى الذات بنفسها فطريا . وقد لفت الأنظار إلى هذا قبل ديكارت الغزالى كما سبقه إلى ذلك ابن سينا إذ يقول : « ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت ذاتك ؟ ما عندى إن يكون هذا للمستبصر حتى أن النائم فى نومه والسكران فى ذكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكوره . ولقد توهمت أن ذاتك قد خُلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيأة . وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة لا تبصر أجزاؤها ، ولا تتلامس أعضاؤها بل هى منفرجة ومتعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيَّتها »(٨٧)أى وجودها .

وحقيقة الأمر أن ديكارت وهو يرجع اليقين إلى معرفة ذاته يجعل من معرفته لذاته معرفته لله التى هى أول التصورات وأهمها والتى بغيرها يستحيل معرفة أى شيء معرفة كاملة(٨٨) .

جـ ـ مرحلة الضمان الإلهى :

ذلك أن المعرفة الله التى غرسها الله فى الانسان عند خلقه هى الضامنة لوضوح أفكاره وتميزها . لأن الله صادق لا يكذب ولا يخدع ويحول دون أن يتسلط روح خبيث يضل الإنسان فى أهم قضية فى حياته وهى إمكان معرفته . ولذلك فإن المعرفة تتأسس فى إمكانها ويقينيتها على معرفة الإنسان لذاته ومعرفته لله . فمن عرف ذاته عرف الله كسبب سابق ، وخالق لذاته ، وكسبب أعلى ضامن لصدق معرفته(٨٩) . ويقول ديكارت : « والحق أنه لا ينبغى أن نعجب من أن الله غرس فى هذه الفكرة لكى تكون علامة مطبوعة على صنعته وليس من الضرورى كذلك أن تكون هذه

---

(٨٧) ابن سينا : الاشارات والتنبهات ج٢ ص٣٤٣ ـ ٣٤٥ .

(٨٨) ديكارت : التأملات ص٢١٨ .

(٨٩) د. زقزوق : المنهج ص١٢١ ـ ١٢٢ .

العلامة شيئا مختلفا عن هذه الصناعة نفسها ، ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقنى يرجح عندى الاعتقاد بأنه قد جعلنى من بعض الوجوه على صورته أو على مثاله »(٩٠) .
ويتحدث أيضا موضحا أن حل قضية إمكان المعرفة ويقنيتها بهذا النور الفطرى الذى أودعه الله فى الفطرة بمعرفة الإنسان لذاته ومعرفته لله فطريا فيقول : « وإذن فقد وضح لى كل الوضوح أن يقينى كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح لى أن أقول : إنى قبل أن أعرف الله ما كان بوسعى أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة والآن وقد عرفته سبحانه قد تيسر لى السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة »(٩١) .

وعلى ذلك فالشك المنهجى إنما هورد حاسم على الشك المطلق من أجل تأسيس المعرفة على أساس يقينى من الفطرة التى أكرمها الله بالتأسيس المعرفى والذى على ضوئه تسير فى الحياة واثقة بضرورياتها وأدواتها فى المعرفة .

---

(٩٠) ديكارت : التأملات : ص١٦٣ .
(٩١) المرجع السابق : ١٢١ ـ ٢٢٢ .

الفصل الثاني

مذاهب اليقين وإمكان المعرفة

(أ) التجريبيون « المذهب التجريبى » .

(ب) العقليون « المذهب العقلى » .

ثانيا : مذاهب اليقينى وإمكان المعرفة

تمهيـــد

مازلنا بصدد البحث فى إمكان سد الفجوة بين المدرك أو بين الذات العارفة والشيء المعروف . فقد سبق أن ذكر الشكاك أنه من المستحيل أن نسد هذه الفجوة . إذ ما الذى يبرر لنا أن نتجاوز خبرتنا الحسية التى نمارسها فعلا ، إلى ماليس منها . وأنه ليس هناك ما يبرر هذا التجاوز ، ومن ثم فإنه محال أن تعرف شيئا وراء ما نمارسه بأنفسنا الآن ممارسة ذاتية .

وعلى كل حال ، فإن « الشيء الذى لا يستطيع الشكاك أن يماروا فيه هو وجودهم النفسى لأن هذا الوجود لم يأتهم عن طريق الحواس حتى يتعرض للشك ، وإنما أتى لهم من الشك الذى تسلط على العالم المحسوس والشك لا يأتى إلا من موجود ، وإلا معان فى الشك تأكيد لظاهرة الوجود »(٩٢) .

أقول فى الوقت الذى أجاب فيه الشكاك باستحالة تجاوز هذه الخبرة الذاتية واستحالة سد الفجوة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ،كانت إجابة القطعيين أو الوثوقيين أو اليقينيين مخالفة لذلك تماما . بل ومن الممكن جدا أن نسد هذه الفجوة ومن الممكن أن تقوم أنهاج « بنائية أو تأسيسية ترمى إلى بناء صرح المعرفة البشرية ، وبناء الكون والعمل على توحيد متفرقاته الظاهرية لتؤلف منها هيكلا عاما يحقق وحدته . وهى فى ذلك تفسح مجالا للنظريات الفرضية التى يسبق وضعها كل تجربة ومن أمثلة ذلك : أن ديموقريطس أسس مذهبه فى الكون على نظرية الذرة ، وأفلاطون على نظرية المثل ، وأرسطو على نظرية المفاهيم ، وديكارت على نظرية

---

(٩٢) د. سليمان دنيا : التفكير الفلسفى الإسلامى ، ط١ مكتبة الخانجى القاهرة ١٣٨٧ هـ/ ١٩٦٧ م : ص٨٠ .

انفصال الفكر عن المادة والقول بآلية الثانية »(٩٣) . ذلك أن طلب المعرفة مركوز فى فطرة الانسان ، منذ أن خلقه الله عز وجل ، بدليل وجود وسائل أو كفايات المعرفة فى نفسه وفى النظر العقلى والإدارك الحسى والتقدير الوجدانى للجمال والجلال والحق والخير . وقد نشأ من ذلك كله الرغبة فى المعرفة، وهذه الرغبة هى البحث عن الحق وعن الإجابات الماثلة أمام الفطرة البشرية : من أنا ؟ ومن أين جئت ؟ وإلى أين أذهب ؟ ومتى ..... ؟ وكيف ؟

وهذا الاتجاه نقيض لاتجاه الشك وإن كانت تختلف مناهج البحث التى بوساطتها نسد هذه الفجوة بين العارف والمعروف ونستطيع أن نثبت بها إمكان المعرفة ووجودها وحقيقتها ما بين منهج الاستنباط العقلى ، والمنهج التجريبى والمنهج النقدى . إلا أن هذا الاتجاه يبقى وثوقيا أو قطعيا أو اعتقاديا أويقينيا . وهذه المصطلحات كلها تقضى بإمكانية المعرفة وأننا يمكن أن نحصل على إدراك الحقيقة والوصول إلى اليقين ، وأن نثبت وجود الحقائق الكلية ونحكم على الأشياء بالإيجاب أو السلب احكاما مطلقة . وأعلى درجات هذه المعرفة الوثوقية اليقين ، الذى هو : « اعتقاد بالشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنه لايمكن إلا كذا مطابقا للواقع غير ممكن الزوال . واليقين يقتضى الشك أو هو العلم الحاصل بعد شك ... والإيقان بالشيء : هو العلم بحقيقته بعد النظر والاستدلال »(٩٤) .

ويتنوع هذا اليقين بتنوع موضوعاته ، فعندنا :(٩٥)

– اليقين الواقعى أو الطبيعى : وهو الاعتقاد الجازم المتعلق بموضوعات التجربة كقولنا : إن السماء تمطر .

– واليقين العلمى : وهو الاعتقاد الجازم المتعلق بإدراك الحقائق البديهية والحقائق النظرية .

---

(٩٣) د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ، الدار المصرية القاهرة ١٩٦٦ م : ص٤٩ .
(٩٤) الجرجانى : التعريفات : ص٢٣١ ، ٣٤ .
(٩٥) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ج٢ ص٥٨٨ .

فإذا كانت الحقائق بديهية كالأوليات مثلا ، كان اليقين بها حدسيا مباشرا .

وإذا كانت الحقائق نظرية ، كالحقائق التى يكشف عنها البرهان ، كان اليقين بها يقينا استدلاليا غير مباشر .

ـ واليقين الأخلاق وهو اقتناع المرء بأنه يستطيع أن يتخذ إزاء مايعتقد أحقيته قرارا عمليا موافقا ، وإن كان هذا الاقتناع لا يتنافى مع إمكان الخطأ .

وبحسب اختلاف الإجابة على تفسير ما يسد الفجوة بين العارف والمعروف تنوعت الفلسفات القطعية إلى المذاهب التالية :

(أ) المذهب التجريبي « الواقعي »

ادعت التجريبية أن الحقيقة مطابقة للواقع . فالأصل عندها هو عالم المادة أو الموضوع الخارجي . وعالم الفكر أو الذات إنما هو نتاج عالم الموضوع . ومن ثم فسدّ الفجوة إنما هو عن طريق الاعتراف بوجود واقع خارجي هو مصدر للمعطيات الحسية ، ولكنه هو نفسه ليس المعطيات الحسية القادمة إلى الحواس وانما هو شيء قائم وحده هناك يبعث هذه الرسائل ـ المعطيات ـ إلى حواس الإنسان ، ويعطى الحواس ما يعطيها من معطيات .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر الحالات الإدراكية . فالمعرفة الممكنة بحسب المذهب الرواقي[٩٦] ، مثلا ، هي المعرفة بالحس . واليقين مصدره الإرادة التى تبذله حينما ترى المدرك الجزئى المحسوس يحمل طابع الصدق الذى هو البداهة فالبداهة سمة اليقين الذى لا يرفض .

ومعيار هذا اليقين ذاتي يرجع إلى تأثير النفس أو قوة الاقتناع الذاتي فما يأتى إلى النفس بقوة ويظهر لها فى صورة الاقتناع يكون صادقا ، وما يظهر لها غير مقنع

(٩٦) د. نظمى لوقا : الحقيقة . عالم الكتب . القاهرة ١٩٧٢ : ص٣٠ .

يكون كذبا ، أى يرجع إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة ، لا علاقة له بالواقع الخارجى أبدا . والاقتناع النفسى هو الغاية الأساسية من المعرفة ومن ثم فإمكان المعرفة هو الذى يجعلنا نحكم بصحة أمر أو بطلانه . وإمكان المعرفة قائمة على العمل ، لأن إنكار كل معرفة يمنع الإنسان من العمل ، لأنه لكى يعمل لابد له أن يسير وفق تصورات أى لابد له من القول بإمكان المعرفة(٩٧) . والحكم هنا فى هذا المذهب ليس عقليا وإنما هو ـ تبعا لأنه لاوجود إلا للحس وأن الحكم الكلى وهم وعدم ـ صدور عن فعل فاعل ، أى انفعال جسم بجسم وليس تشابها بين تصورين .

وحسب هذا المذهب أنه بهذا قد تفادى اعتراض السوفسطائيين على إمكان إسناد ماهية إلى أخرى كما جعل الأبيقوريون الإحساس هو المصدر الأول لكل معرفة ، والمعيار الأول لكل حقيقة ممكنة . والمعيار الثانى لدى هذا الاتجاه الحسى هو البداهة أى المعنى الكلى الذى يتكون بأثر الإحساسات المتشابهة ولكن أصله الإحساس . والخطأ ليس فى الإحساس ، ولكنه فى الحكم بأن هذا الإحساس مطابق للواقع دون أن نتبين ذلك الواقع . والخطأ من إضافات العقل إلى الإحساس أى فى الأحكام والغرض من الحكم التصديق. والتصديق مرجعه إلى الإحساس(٩٨) .

ويقرر رسل(٩٩) من أصحاب الاتجاه الواقعى الحديث بأننا لانكون على معرفة مباشرة بالموضوعات المادية أو الأشياء . وكل ما نكون على معرفة مباشرة به إنما هو معطياتنا الحسية ، ولما كان من المحال أن تكون معطياتنا الحسية بلاأسباب فإن الموضوعات المادية لابد أن تكون أسباب هذه المعطيات . وبذلك تكون مستدلا عليها من هذه المعطيات . وعلى نفس هذه الأسس « الابستمولوجية » لايقر رسل فى معرفتنا بالعالم الخارجى بإمكان المعرفة المباشرة للموضوعات المادية ، ويبدأ تحليله بما يسميه بالمعطيات التى هى سبب اعتقادنا فى هذه الموضوعات . والمعطيات عند رسل

---

(٩٧) عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى . ط٤ . مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٠ م : ص١٨ .

(٩٨) د. نظمى لوقا : الحقيقة : ص٣٠ ، ٣١ .

(٩٩) د. محمد مهران : فلسفة برتراندرسل : دار المعارف القاهرة ١٩٧٧ : ص١٠٢ ، ١٠٤ ، ١١٥ ، ١١٦ .

معناها : أمور المعرفة المشتركة التى يصفها بأنها غامضة وغير دقيقة ، إلا أنها تحوز منا القبول بوجه عام . وهذا الاتجاه لا يشك فى معرفتنا اليومية ، أو فى معتقداتنا الجارية كما فعل ديكارت ، وإنما كل مايمكن عمله إنما هو اختبار معرفتنا المشتركة وتنقيتها الجارية وهذه المعرفة المشتركة نوعان :

ـ معرفة أولية : وهى مانعتقد به فى حدود ذاته ، دون سند من أى دليل خارجى. والمعرفة التى تأتينا عن طريق الحواس هى من هذا النوع . وهى معرفة واضحة بذاتها بشكل تام .

ـ معرفة مشتقة : وهى مانعتقد به بسبب آخر يكون مشتقا منه .

وهناك نوعان من المعطيات يقابلان هذين النوعين من المعرفة :

(١) **معطيات صلبة** : وهى التى لايمكن أن توضع موضع شك على الإطلاق وأصلبها وقائع الحس الجزئية ، وحقائق المنطق العامة ، مضافا إليها بعض وقائع الذاكرة وبعض الوقائع الاستنباطية وكذلك العلاقات المكانية والزمانية وبعض وقائع المقارنة مثل التشابه وعدم التشابه ومن هذه المعطيات يبنى العالم المادى . أى أن المعطيات الصلبة هى الأوليات .

(٢) **معطيات لينة** : وهى عرضة للشك ونستدل عليها مما هو أبسط منها .

أما جون لوك فقد رأى أنه لإمكان المعرفة لابد من التسليم بالمبادىء أو البديهيات التى هى واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى أى دليل أو برهان يعتبرها مبادىء فطرية عامة مسلم بصحتها . ويستشهد على ذلك بالالتجاء إلى الخبرة الشخصية الإنسانية فيقول : « إن أى إنسان إذا ماحاول اختبار أى قضية من هذا النوع سيجد نفسه وقد وافق على صحتها لأول وهلة وبلادليل أو برهان وذلك لأنها واضحة وضوحا كافيا ، لايترك أى مجال للشك ، ولأنه بالنسبة لأى من هذه المبادىء والقضايا البديهية سيجد الإنسان أن السبب الأساسى الذى دفعه إلى الموافقة على صحتها ، يرجع إلى إدراك العقل مباشرة لذلك الاتفاق أو الاختلاف ، حين يقارن بينها فى الحال ، ويدرك فى هذا الاتفاق أو الاختلاف بينها إجابة لما فيها من نفى أو

إثبات(١٠٠) .

كما يرى لوك أيضا أن الوضوح الذاتى ، ليس مقصورا على تلك المبادىء أو البديهيات لأن هناك أيضا من القضايا ما هو واضح بذاته ، ولو أنها لاتدخل ضمن البديهيات مثل :(١٠١) إدراكنا لذاتية أفكارنا التى تعتمد على إدراكنا كل فكرة على حدة ، وكيف أنها هى هى ، وليست غيرها . وإدراك فكرة التأنى والتلازم فى الوجود وإن كانت نسبة الوضوح فيها أقل ، إلا أن هناك بعض القضايا من هذا النوع تعتبر واضحة بذاتها وتكون المعرفة بها حدسية مباشرة مثل أن جسمين لايمكن أن يشغلا مكانا واحدا .

ولوك يمثل المنهج التجريبى ، وذلك أنه بإقراره بإمكان المعرفة وأن هناك الحقائق الضرورية الأولية إلا أن أولية هنا ليست بمعنى أنها سابقة على التجربة الحسية ،ولا يعنى أنها أول ما يعرفه العقل ، بل جعل أول ما يمكن أن يعرفه العقل ، هو ما يتكون من أفكار نتيجة التجربة الحسية والخبرة .

وإنما يكفينا هنا أن نقول : إن التجريبيين أو الواقعيين أو الحسيين يقرون بإمكان المعرفة وأننا لابد أن نعترف بواقع موضوعى للأشياء فى العالم الخارجى أى خارج الذات العارفة .

فإمكان المعرفة لاتستطيع حتى أشد الاتجاهات تطرفا ـ فى الاعتماد على الحواس مصدراللمعرفة ـ إنكارها . فالماركسية كآخر حلقات الاتجاه المادى المعاصر تعتمد على المبدأ القائل : « إنه يمكن معرفة العالم ومعرفة قوانينه تماما . وأن معرفتنا لقوانين الطبيعة التى تبرهن على صحتها التجربة والتطبيق العلمى ، هى معرفة صحيحة لها معنى الحقيقة الموضوعية »(١٠٢) . ولكنها تغالى فى ذلك بأنها لاتجعل للمعرفة

---

(١٠٠) د. عزمى اسلام : جون لوك . دار الثقافة القاهره ١٩٦٨ : ص١٩٩ .

(١٠١) المرجع السابق : ص١٩٩ ـ ٢٠٠ .

(١٠٢) جورج بوليتزر وآخرون : أصول الفلسفة الماركسية ترجمة شعبان بركات : ج١ المكتبة العصرية بيروت : ص٢٩٦ .

حدوداً ، إذ تصرح بأنه « ليس فى العالم أشياء لايمكن معرفتها ، بل هناك أشياء لم تعرف بعد ، وأن هذه الأشياء سوف تكتشف وتعرف بوسائل العلم والتطبيق العلمى »(١٠٣) . وهى بهذا تؤمن بامكانية مطلقة للمعرفة ، فى وجه المثالية أو النسبية فى المعرفة كما سنرى . وتعتمد الماركسية فى تصريحها بإمكان المعرفة على التطبيق العلمى كوسيلة لاكتشاف الحقيقة ، وللتدليل على معارفنا ، وكأساس للعلم ، وتطلق التطبيق العلمى على العمل والإنتاج والصناعة وعلى البحث العلمى والتدليل التجريبى وعلى التطبيق العلمى والاجتماعى الذى هو أسمى هذه الأنواع . ومثاله التطبيق العلمى الاجتماعى للنضال الطبقى . والتطبيق العلمى عندها إذن هو نشاط الإنسان الذى يحول الواقع وهو يبدأ بالعمل المادى والإحساس(١٠٤) .

ولهذا كتب ماركس : يقول « إن معرفة ما إذا كان الفكر الإنسانى يمكن أن يؤدى إلى حقيقة موضوعية ليست مسألة نظرية بل هى مسألة علمية لأن على الإنسان أن يبرهن علميا على الحقيقة أى على فكره وقوته »(١٠٥) .

وفى الانطلاق من الواقع الخارجى إلى الذات العارفة أو أن الذهن أو الفكر هو انعكاس للواقع المادى يقول لينين : « إن جدلية الأشياء هى التى تولد جدلية الأفكار وليس العكس »(١٠٦) . بمعنى أن النزعة المادية تصر على تأكيد أن الحقيقة هى الأولى وإن لم تكن للوهلة الأولى ، كاملة لأنها ليست سوى انعكاس الواقع فى دماغ الإنسان . وهذا الانعكاس عملية طبيعية ، وهكذا تكون كينونة العالم ماثلة أمام الإنسان .

وإذا كانت الحقيقة ممكنة وماثلة أمامنا . فمن أين يأتى الخطأ إذن فى المعرفة ؟ تعزو النظرية الماركسية هذا الخطأ إلى الاقتصار على وجه من أوجه الأشياء التى تكتشفها

(١٠٣) المرجع السابق .
(١٠٤) المرجع السابق : ص٢٩٥ .
(١٠٥) المرجع السابق : ص٣٠١ ، ٣٠٢ .
(١٠٦) المرجع السابق : ٣٠٣ .

حواسنا بالتدريج ، بفضل تطور نشاطنا العلمى. هذا الاقتصار على وجه من هذه الأوجه يؤدى إلى عجزنا عن معرفة الأشياء معرفة حقة ، إذ ينشأ الخطأ من انعزال لحظة من التطبيق العلمى عن جميع اللحظات الأخرى، ومن ثم فتصحيح الخطأ إنما يكون بالتطبيق العلمى نفسه ، كما يكون الخطأ عن التعميم فى حالة الانتقال بين درجتى المعرفة وهما الإحساس والإدراك(١٠٧) .

(ب) المذهب العقلى

أما موقف العقليين من إمكان المعرفة فهو بالإيجاب ، إذ إننا يقينا يمكننا أن نصل إلى المعرفة ، وأن الذى يسد الفجوة بين الذات العارفة والشىء المعروف هو العقل ، وهو شىء معارض للإحساس . وقد كان يطلق عليه فى اليونانية(١٠٨) « لوجوس » ويعنون به : الحديث ، أو اللغة ، أو الكلمة ، أو الفكر ، وهو اليقين على الدوام . ويبدو أنهم كانوا يوحدون بين اللغة والفكر ، إذ إن هذه الكلمات تركز كلها على فاعلية النشاط الذهنى للإنسان ، وإن اختلفت تعبيراتهم . فهى توحيد للذات المدركة وفعاليتها الإدراكية التى تعود كلها إلى العقل . وأنه لاوجود لأى اختلاف بين الكينونة وفكرة الكينونة . وأننا لا نستطيع أن نفكر إلا فى الأشياء الموجودة . ومن ثم فإن كل مانفكر فيه أو نتحدث عنه كائن ، وإن الحقيقة والكينونة والفكر شىء واحد ، يمكن الإفصاح عنه إفصاحا كاملا . وإنه من الممكن جدا أن يقوم العلم على أسس عقلية والعقل يشتمل على مبادىء أولية على ضوئها يمكن معرفة الأشياء . والعقل الإنسانى قادر بلا مساعدة خارجية على تحصيل الحقيقة الموضوعية . ومادة المعرفة قد أخذت من العقل نفسه وليس من التجربة أى إنها أفكار أولية وواضحة

(١٠٧) جورج بوليتزر وآخرون : أصول الفلسفة الماركسية : ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

(١٠٨) جان فال : طريق الفيلسوف ترجمة أحمد حمدى محمود ، مؤسسة سجل العرب القاهرة ١٩٦٧ : ص٢٣٦ .

وضوحا ذاتيا ، فكل معرفة يقينية مصدرها مبادىء أولية واضحة يترتب عليها نتائج بالضرورة . وإذا كانت التجربة ممكنة فإنها لاتكون كذلك ، إلا لصاحب عقل عنده القدرة على اكتساب العلم بالكليات المجردة بالانتهاء إلى مبادىء عقلية كليه وضرورية .

ويعتبر المذهب العقلى ردا على فريق الشكاك الذين طعنوا فى إمكان المعرفة ، وأنكروا إمكان الحكم نظرا لامتناع وسيلته الضرورية ، وهى الكلية فى الإحساس ، ولذا فإن سقراط رد عليهم بأن أقام العلم والحكم بإمكانه مستندا إلى التصور الكلى ، مبينا كيفية تكونه بالاستقراء ، وبنى نظريته فى إمكان المعرفة على أن النفس الإنسانية إن هى إلا صورة من العلم الإلهى ، وهبت لهذا الإنسان . ومن ثم فتتصف هذه النفس بما يتصف به العلم الإلهى من خلود وسيطرة وكلية . وهذه النفس إنما هى العقل يتميز به الإنسان ، فهى « عقل خالص شبيه بالعقل الإلهى »(١٠٩) . ووظيفة هذه النفس هى العلم أو المعرفة العقلية . ولكن هذا العلم : هل يأتى للعقل من الخارج ؟ ليس الأمر كذلك ، وإنما إذا كانت النفس صورة خالصة شبيهة بالعلم الإلهى ، فالعلم فيها كامن والمعارف فيها مفطورة فى طبيعتها ومتضمنة فى جبلتها منذ البداية . وإذا كان الأمر كذلك ، فما الذى يريد الإنسان أن يعرفه ؟ هل يبقى معنى لقولنا إن المعرفة ممكنة وإننا نطلبها ؟ فماذا نطلب ؟ عن أى حقيقة نبحث إذا كانت الحقيقة فطرية قائمة فى النفس أو كامنة فيها ؟ هذه الصعوبة أدركها سقراط نفسه فقال : « إن صعوبة ما هى ــ البحث عن الحقيقة ــ تمنعنا من طلب الحقيقة كما يبدو ، فالإنسان بإمكانه أن يطلب ما يعرفه ومالا يعرفه ، إنه لا يطلب ما يعرفه لأنه قد عرفه أصلا . ولا يطلب مالا يعرفه أبدا ، لأنه لا يعرف ما ينبغى أن يطلبه »(١١٠) ومن ثم فإن الحل عند سقراط لمشكلة إمكان المعرفة ليس إلا فى منهج التوليد أو فى طريقته التوليدية . فالعلم لا جديد فيه على النفس الإنسانية وكل ما فى الأمر هو كيف نستخرج العلم من نفس الشخص التى تتضمن هذا العلم المفطوز فيها ، باعتبارها

---

(١٠٩) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية : ص٦٨ .

(١١٠) المرجع السابق .

عقلا خالصا شبيها بالعلم الإلهى . ولهذا فهو يقول : « إننا نولد الأفكار ونمارس مهنة أمه القابلة . والخطوة الأولى فى طلب الحقيقة بناء على طريقته فى التوليد هى التخلى عن الآراء الموروثة كلها فى سبيل العودة إلى صفاء النفس الإنسانية فنستخرج منها كل العلوم والمعارف(١١١) .

وإننا لنلاحظ أن سقراط هنا كان مغاليا فى عقلانيته أو مثاليته ، بحيث يكون سادّاً لطريق المعرفة ومنكرا لعلاقة الفكر بالأشياء الخارجية ، مما سيكون له أثر فى المثاليات الحديثة عند ديكارت ، وكانت ، وغيرهما ، وإن كانوا قد ألبسوها صورا مختلفة. كما أنه لم يبين لنا كيف نضمن أن التصور الكلى - وهو عقلى بحت وليس شيئا خارجيا بالذات - يطابق العالم الخارجى؟ ولعل هذا ما تكفل ببيانه تلميذه أفلاطون . فبحث عن ضمان أعلى من الحس وأعلى من الفكر ليضمن هذه المطابقة التى هى اليقين ، والتمسها فى القول بالمُثُل لاستلزام هذه لإمكان الحكم أى إمكان القول بمعقول كلى مطابق للواقع . وأصبح الفكر قائما على الحكم أى على الصلات بين التصورات . بل إن التصور نفسه قيمته أنه حكم بوجود ، فهو إذا طابق الوجود أصاب وإذا لم يطابقه كان وهما . وقرر أفلاطون رأيه فى إمكان المعرفة على نظريته فى النفس وأنها سابقة للجسم خالدة ، إذ يقرر أنها كانت قبل حلولها فى الجسم قد امتلكت العلم بالمثال وهو علم خالص ، وكانت محيطة بهذا العلم كله ثم نسيته على إثر هُوُيّها فى المادة ، ولكنها لم تفقد كل صلاتها به بل بقيت أشعة منه فيها كظلال لهذا العلم تتعاقب أمام الحواس فتذكر النفس بالعلم الحقيقى. وعلى هذا فالمعرفة ممكنة ، لأن العلم ليس مجهولا تمام الجهل للنفس ، حتى يصبح البحث عن الحقيقة مستحيلا . كما أنه أيضا ليس بحاصل فى النفس ، وليس متذكرا ، تمام التذكر ، حتى ليصبح البحث عن الحقيقة تحصيل حاصل . وعلى هذا فالنفس دائمة البحث والتأمل لتذكر ما نسميته من العلم ، « فالعلم تذكر والجهل نسيان » . والمعرفة الحقيقية أو اليقينية هى معرفة النفس بالتأمل العقلى الخالص لعالم المثل ، والبدن يعيق النفس عن معرفتها ويشوشها « فالنفس مرتبطة بالبدن بنوع من العنف مضاد لطبيعتها الإلهية .. وهى حينئذ تمتلك

(١١١) المرجع السابق : ص٦٩ ، ٧٠ .

العلم الحقيقى ، بيد أنها من حيث هى متحدة بالبدن ، تعرف بالحواس التى توردها موارد الخطأ هذه الحواس عاجزة عن إدراك الواقع الحقيقى . وفضلا عن ذلك فالنفس حينما يجرها البدن نحو الأشياء المحسوسة ، تتعرض للدوار والذى يعرضها لآلاف الضلالات .فالبدن هو مبدأ الشهوات التى تشوش النفس وتوجد الانقسام بين البشر ، والخلاص يكون بلوعة التطهر . فالنفس لا تعرف أبدا أحسن ما تعرف إلا حين تفكر من تلقاء ذاتها خالصة من كل تماس بالبدن (١١٢) .

أى أن العلم لا يتحقق بإدراك المحسوسات الشخصية فحسب ، بل لابد من المفاهيم الذهنية المشتركة المنتزعة من الصور الجزئية ، حتى نصل إلى مبدأ العلل الحقيقية التى تصلح لأن تكون موضوعا للعلم ، أى حتى نصل إلى العالم المعقول أو عالم المثل ، الذى يكون على قمتها مثال الخير الأعلى ، الذى يتمتع بالكمال المطلق . والمنهج الذى يتبعه أفلاطون فى الوصول إلى هذا العلم اليقينى ،إنما هو المنهج الجدلى الصاعد . وبذلك يكون أفلاطون قد رد على السوفسطائيين بإمكان اهتداء العقل إلى اللامتغير ، كما اعتقد أيضا فى إمكان إدراك طبيعة العقل فى سهولة ويسر بعد الرجوع إلى الرياضية . وقد بسط هذا الموضوع(١١٣) فى رده على الشكاك بأن ناقش النظرية الحسية فى المعرفة ، التى توحد بين العلم والإدراك الحسى ، القائلة بأن العلم الصحيح هو الإحساس ، كما ناقش استحالة فلسفة التغير والصيرورة الدائمة المستمدة من فلسفة هيرقليطس ، والتى تتفق مع فلسفة الشكاك ، وأشار إلى ضرورة افتراض المثل العقلية ، وقدم تعريفين للعلم هما : العلم : هو الظن الصادق . والعلم : هو الظن الصادق المؤيد بالبرهان العقلى ، إلى أن انتهى فى كتابه الجمهورية إلى التفرقة الواضحة بين كل من الظن والعلم . وانتهى إلى تقرير وجود عالم فى مرتبة أعلى من الواقع هو عالم الحقائق الثابتة أو العالم العقلى أو عالم المثل الذى هو أساس عالم الحس ، وعالم الحس ليس إلا محاكاة ناقصة له . وعالم المثل هو موضوع العلم الحقيقى ونظام الوجود من ثم ونظام للفكر أيضا .

---

(١١٢) المرجع السابق : ص١٠٧ .

(١١٣) أفلاطون : محاورة ثياتيوس ، ترجمة د. أميرة حلمى مطر الهيئة العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ .

ثم جاء أرسطو ليقرر امكان المعرفة ويعترف بالوجود الواقعى ، أو الحسى للأشياء كما يعترف بالعقل ، ويعبر من العقل إلى الوجود الخارجى عن طريق مقولات العقل ومنطقه . إذ أنه لما كان الإنسان جزءا من العالم ، و إن أردنا إن نقف منه على الغرض وعلى فعله ومنفعته ورتبته ، فمن اللازم أن نعرف أولا الغرض من كل العالم ليتبين لنا الغرض من الإنسان ، ويتبين لنا أن الإنسان يلزم أن يكون جزءا ضروريا فى العالم ولما كان العلم الذى ينبغى أن يتعلمه الإنسان ويعمل بموجبه هو العلم اليقين دون غيره ، لزم أن يتوخى فى كل مايفحص عنه من الأشياء الطبيعية والإرادية العلم اليقين . ولهذا كله قصد أرسطو إلى تعريف علم اليقين وأصنافه وكم هو وموضوعاته وكيف يوجد . وسمى الصناعة التى تشتمل على كل ذلك صناعة المنطق لأنها تقوم الجزء الناطق من النفس وتسدده نحو اليقين ، ونحو النافع من أنحاء التعليم التعلُّم . ولأجل أنها تبصر ، كيف النطق باللسان وكيف المخاطبة التى يكون بها التعليم وكيف المخاطبة التى تكون بها المغالطة حتى تستعمل تلك وتتجنب هذه(١١٤) .

ورد على السوفسطائية بقوانين المنطق الجدلى بعد أن حصر طرقها التى هى التبكيت والتحيير والبهت والمكابرة وإلزام العيّ فِى القول ، والمخاطبة وإلزام الهذر والإسكات(١١٥) .

وأرسطو لايعنيه من التصور الكلى إلا أنه صورة الماهية التى للأفراد الجزئية والعلاقات بين التصورات هى صورة للعلاقات التى فى الخارج « فالحكم ممكن لأن الكلى متحقق فى الجزئى ولأن الفكر موضوعه الوجود ، ولكنه إذ يجعل التصورات الكلية صور الماهيات لايجعل الماهيات موجودة فى ذاتها وبذاتها بل لا توجد إلا فى الجزئيات كما أن الصورة لاتكون إلا فى المادة وبذلك يكون الحكم هو وحدة الفكر وقوام عمله ، لأن التصور حكم وجود ولكن الحكم العلمي أى اتصال التصورات فيما يقوم على مقدمات ، تنتهى إلى نتائج استدلالية . فعلام تقوم المقدمات وما فيها

(١١٤) الفارابى : فلسفة أرسطوطاليس . تحقيق د. محسن مهدى . دار مجلة شعر بيروت ١٩٦١ : فقرة ٤ ص٧١ .
(١١٥) المرجع السابق : ص٧٢ ــ ٨٥ .

من تصورات هى فى ذاتها حكم وجود ، لاتتداعى البرهنة إلى غير نهاية فذلك مستحيل فلابد للسلسلة من أول . وهذا الأول وابتداء يعرف مباشرة ، لانه مبدأ ، والمبدأ له ميزة مزدوجة ، إنه لا يبرهن عليه وإنه لاحاجة إلى البرهنة عليه فالمبادىء تعرف معرفة أعلى يقينا من كل ما يمكن استنباطه فهى منبع اليقين الذى ليس الاستنباط إلا بمثابة الجدل له . والملكة التى بها تعرف المبادىء هى العقل الذى لا يمكن أن يخدع »(١١٦) .

وأرسطو مع اتجاهه المنطقى أو العقلى فى حل مشكلة إمكان المعرفة ، اعترف بواقعية العالم الخارجى ، واصطلح على تسميته بالعالم الطبيعى ، (١١٧) الذى هو عالم فيه موجودات يشهد لها الحس ولكن على النحو الذى توجد المقولات منها مستعملة لدينا فى الاختبار ببعض عن بعض واستعلام بعض عن بعض . والموجودات الطبيعية تنظمها المقولات ويشهد لها الحس بالكثرة . وقسم العالم إلى جواهر وأعراض . وإدراك العقل للأشياء إنما يدركها بكثرتها نظرا لكثرتها الحسية وهو لم يغفل عن المعرفة الحسية كما جعلها ضرورية للمعرفة العقلية ثم أخذ من موضوعات العالم الطبيعى مقدمات بينة وفحصها بطريقة جدلية أو بمنطق العقل حتى يصل إلى العالم اليقينى ، إذ أعطى بهذا أصولا كلية هى أعم الأصول التى فيها . وتلك الأصول هى قضايا ومقدمات وقوانين كلية تشمل جميع الموجودات الطبيعية . كما فرق أرسطو نظرا لاعترافه بالذات العارفة فى العقل وبالواقع الخارجى ، بين نوعين من العقل الفعال الذى يأتينا من عالم علوى عنا وهو واحد عند جميع الأفراد ، وبين العقل المنفعل الذى يتأثر بكل أنواع المؤثرات الخارجية .

وهذا الاتجاه العقلى الموقن بإمكان المعرفة ، يمكن أن نطلق عليه اتجاها مثاليا لأنه مع اعترافه بالواقع الموضوعى للشىء المعروف ، إلا أنه يجعل الفعالية الأساسية للذات العارفة أو العقل ، أى يجعل للإدراكات العقلية موضوعية هى أعلى درجة من

---

(١١٦) د.نظمى لوقا : الحقيقة : ص٢٨ ، ٢٩ .

(١١٧) الفارابى : فلسفة أرسطوطاليس : ص٨٦ – ٩٢ .

موضوعية الإدراكات الحسية . ومن ثم فإن المثالية هذه والتى يمكن تسميتها المثالية القديمة التى تشمل التفكير اليونانى وتفكير العصور الوسطى بما فيها من شروح الإسلاميين والمسيحيين واليهود ، إنما هى مثالية تقر بموضوعية الإدراكات العقلية ، وأنها معرفة شاملة للعالم الطبيعى وما وراء العالم الطبيعى ، فالعقل له سلطان لا يقف شىء فى وجهه . وكانت المعرفة فى نظر هذه المثالية متعلقة تعلقا أصيلا بالعقل البشرى العارف . ولكن هذا الاهتمام بالتكوين العقلى جعل للاتجاهات المثالية الحديثة أو للمذاهب العقلية الحديثة مجالا للاختلاف فى تفسير هذا التكوين إذ فى الوقت الذى كان فيه المذهب المثالى القديم التقليدى يرى أن فى إمكان العقل البشرى أن يدرك الحقيقة المطلقة وتكون هذه الحقيقة محدودة وثابتة وتحديدها وثباتها ناشىء من اتساقها مع النواميس الأزلية لا يقبل المذهب العقلى الحديث هذا الثبات للمبادىء العقلية ، وإنما هى قابلة للتحول ، وإنما هى قوانين يخلقها الفكر الحسى نفسه وهى تتطور حسب نشاطه المتواصل وإذن فلا يمكن إدراك حقيقة مطلقة ثابتة ، وتختلف المذاهب العقلية فى مرجع إدراك الحقيقة المنظورة . فبعضهم يرجعها إلى العوامل البيولوجية الحيوية فى تكوين العقل نفسه ، وبعضهم يرجعها إلى العوامل الاجتماعية . ولتوضيح دور المثالية الحديثة ـ المذهب العقلى الحديث ـ نسوق بعض الاتجاهات :

نسبية كانت :

فمثلا يقر كانت بوجود الحقيقة وإمكان المعرفة البشرية. ولكن هذه الحقيقة أو المعرفة التى يمكن للفكر البشرى أن يظفر بها إنما هى حقيقة أو معرفة نسبية، بمعنى أنها ليست خالصة من الشوائب الذاتية ، وليست مطلقة وإنما هى مزيج من الناحية الموضوعية للشىء والناحية الذاتية للفكر المدرك ، فلا تنفصل الحقيقة الموضوعية فى التفكير عن الناحية الذاتية ، « وكانت » هنا كأنه يجمع بين التجريبيين والعقليين ، إذ كانت النظرة السائدة قبله أن المعرفة الأولية يجب أن تكون تحليلية أى إذا حللنا موضوع القضية وجدنا أن محمولها متضمن فى موضوعها ، فإذا قلت مثلا : الإنسان فان فأننا إذا حللنا الموضوع « إنسان » وجدناه يتضمن معنى الفناء ، فمثل هذه المعرفة فى رأى « كانت » لا تفيد شيئا ولا تضيف شيئا . ومن ثم فإن إمكان المعرفة

حله فى أن تكون القضايا تركيبية، بمعنى أننا نضيف معنى جديدا إلى الموضوع حين نحمل عليه غيره»، ذلك بأن يأخذ الموضوع قيمته من التجربة طبقا لمبادىء أولية أى قبل التجربة ، أو كما يقول الدكتور عثمان أمين : « ومعنى الإمكان عنده شرائط وقوع الأحكام الأولانية والتأليفية التركيبية وشرائط صحتها »(١١٨) .

فكرة التأليف :

معناها التأليف بين العقل والأشياء أو بين الذات والموضوع والمعرفة يجب أن يعبر عنها فى قضايا أولانية وتأليفية فى وقت واحد ، أوّلانيّة أى شمولية وضرورية بخلاف القضايا الأخرانية التابعة للتجربة ، لأن الشمول والضرورة لا يمكن أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التى تقرر وقائع ولا تصرح بقوانين ، نظرا لأن التجربة حادثة ومتغيرة دائما . وقضايا تأليفية أى موسعة لمعرفتنا ، إذ يضيف المحمول فيها شيئا جديدا لم يكن متضمنا من قبل فى الموضوع، ولا يستطيع أى تحليل مهما يكون أن يستخرجه منه »(١١٩) .

ومن ثم « فكانت » ــ من أجل امكان المعرفة ــ مهتم بمعرفتنا للأشياء ، بمعنى إمكان الاهتمام بالعناصر الأولية والتى ترجع إليها التجربة . تلك العناصر هى المبادىء الأولية أو الصور العقلية أو المقولات التى تفرض وجودها على التجربة . وهذا يعنى معرفة طبيعة العقل الإنسانى ، الذى يرد التجربة إليه فينظمها ويوحدها . وهذا ما يسمى بالعناصر « الترانسندنتالية » أو الشارطة أو الأولانية أو الجوانية كما فى اصطلاح د. عثمان أمين(١٢٠) . ويخالف(١٢١) « كانت » من سبقوه من الفلاسفة العقليين الذى يؤمنون بتطابق العقل مع الأشياء ، وأن المعرفة العقلية صورة أمينة للأشياء لا يحدث فيها أثناء عملية المعرفة أى تشويه ، وأن موضوع المعرفة له كيان مستقل وهيكل ثابت ، يحاكيه الذهن فى المعرفة محاكاة منفعلة سلبية. ويخالف « كانت » ذلك

---

(١١٨) د. عثمان امين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية : ط٢ ، دار الثقافة القاهرة ١٩٧٥ : ص٩٠ .

(١١٩) المرجع السابق : ص٨٨ .

(١٢٠) المرجع السابق : ص٩١ .

(١٢١) المرجع السابق : ص٩٢ ــ ٩٤ ، د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين : ص٦٧ ــ ٦٩ .

كله ويؤكد أن الموضوعات ـ لكى نعرفها ـ لابد أن تأتى موافقة للتصورات والمبادىء التى تملكها أذهاننا . وأن العقل هو الذى يفرض قوانينه على الأشياء وأنه لم يكن لدينا أية معرفة قبل التجربة ، أى أن التجربة تسبق المعرفة من حيث الزمن ، ولكن العقل البشرى فى هذه التجربة ذاتها يفرض على الانفعالات الحسية بعض الصور المقدمة منطقيا على التجربة ، والتى هى العناصر العامة الضرورية للمعرفة . وإذن فلا توجد معرفة حقيقية إلا باجتماع العنصرين التاليين وهما : مادة المعرفة الآتية من الأشياء عن طريق الحواس ، وصورة المعرفة أو المبادىء الأولانية الآتية من عقولنا. وتتألف المعرفة السابقة على التجربة من ثلاثة أنواع من المبادىء :

أولا : صور الإحساس وهى المكان والزمان ، وهما ليسا بكائنين موجودين موضوعين خارج الذهن . والتجربة الحسية الحدسية التى نكتسبها لا تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان والزمان متعلقين بالعقل ، أى بالقوة الناطقة للإنسان من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية ، صورتان بمثابة القوالب التى نصب فيها كل تجربة حسية .

ثانيا : صور الفهم : وهى المفاهيم التى يدعوها « كانت » بالمقولات التى تستخدم فى ربط الظواهر وتوحيدها . ومعنى هذا أن ما نسميه تجربة ليس مجموعة من الموضوعات انتظمت عن طريق الحس وإنما هى وحدة انتظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقا لمبادىء أولية أو وجهات نظر ، يزودنا بها العقل ، وهذه المبادىء تسمى بمقولات الفهم .

ثالثا : أفكار العقل : وهى مبادىء العقل التى بفضلها ، يعيد العقل قواعد الفهم إلى الوحدة .

ومعرفتنا نسبية ، أى أن ما نعرفه ما هو إلا ظاهرات أو موضوعات أو عالم الأشياء كما تبدو لنا عن طريق صورتى الحساسية ، الزمان والمكان ومقولات الفهم . وأنه ليس لنا معرفة حقيقية بالشىء فى ذاته أو بالميتافيزيقيا التقليدية أو الموجود فى ذاته أو بالعلة الأولى أو العلة الغائية .

وخلاصة نسبية المعرفة فى الاتجاه العقلى الحديث أنها تقول بأننا لا نستطيع أن نعرف كل شىء ، فإذا عرفنا بعض الأشياء لم نستطع أن نحيط بها إحاطة تامة . وما من فكرة فى العقل إلا وكان إدراكها تابعا لمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها لذلك كان من المحال إدراك المطلق لأنه لا يتصور وجود شىء خارجه حتى يعارض به(١٢٢) ، أما أنها نقدية فلأن الانتقاد بمعناه العام هو النظر فى قيمة الأشياء . ونقدية المعرفة هى النظر فى قيمتها هل هى ممكنة أم لا ؟ وما هى شروط إمكانها وحدوده ؟(١٢٣)

وهذه النقدية لا تعنى الشك الذى انطلق منه ديكارت ، حينما رأى ضرورة تخليص العقل على الأقل من كل معارفه ، من أجل امتحان هذه المعارف ، وإعادة النظر فيها وقبول ما كان منها واضحا متميزا . ولكن « كانت » يرفض أن يبدأ بالشك المطلق ، إذ يسلم بإمكان المعرفة ، وأن هناك معرفة قائمة على العلم الرياضى والعلم الطبيعى ، وأن هذين العلمين لهما مبادىء ضرورية ، ويمكن إجراء التجربة عليها ولذا فانه يتوافر فيهما شرطا العلم . وهما الضرورة والعموم . وكل ما تفعله النقدية هى تفسير وصول العقل إلى الطبيعة بحيث تستحيل الطبيعة عن طريق التجربة إلى معرفة عقلية . فنقطتا البدء عند كل من « ديكارت » « وكانت » مختلفتان إذ يبدأ ديكارت من الشك المطلق بينما يبدأ كانت من التجربة(١٢٤) .

ونستطيع أن نقول إن كانت « يقف بين الشكية واليقينية وبذلك يتخذ نمطا نقديا قائما على دراسة قدرات العقل وإمكانية تحديد الأسئلة التى يسمح للإنسان بإثارتها والإجابة عليها »(١٢٥) .

---

(١٢٢) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ج٢ ص٤٦٧ .

(١٢٣) المرجع السابق : ج١ ط١ (١٩٧١ م) : ص١٤٩ .

(١٢٤) د. زكريا إبراهيم : « كانت » أو الفلسفة النقدية : ط٢ ، مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٢ : ص٦٢ .

(١٢٥) د. صالح الشماع : مشكلات الفلسفة : ط١ شركة الطبع الأهلية ، بغداد ١٩٦٠ م : ص٧٨ .

الباب الثالث

موقف القرآن من إمكان المعرفة

تمهيد :

الفصل الأول : موقف القرآن من مذاهب الشك واليقين .

الفصل الثاني : يقينية المعرفة القرآنية (الاتجاه الإيقاني في القرآن) .

تمهيد

١ – إن مسألة إمكان المعرفة كمشكلة فلسفية لم يحفل القرآن بها ، ولم يهتم بها ذلك الاهتمام الفلسفى المجرد ، الذى يجعل من الأمور البديهية الواضحة مشكلة تحتاج إلى حل . ذلك لأن بحث الإنسان فى مسألة إمكان المعرفة هل يعلم الإنسان شيئا أولا يعلم شيئا ، والتشكك فيها أمر مخالف لطبيعة المنهج القرآنى ، الذى هو خطاب الله تعالى لعباده كى يحررهم من الظلمات إلى النور ، وكى يجعل من الإنسان مركز الكون فى العمارة والاستخلاف . كما أنه مخالف لفطرة الإنسان نفسه ، لأن الله سبحانه قد جعل العلم أو العقل أو القدرة على التمييز والتعلم ميزة الإنسان عن سائر المخلوقات ، فقال سبحانه : ﴿ **ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** ﴾ . (١) كما أن مسألة علم الإنسان مرتبطة بخلقه ، فالله سبحانه خالقه ، والله سبحانه هو الذى جعل له القدرة على العلم والاستعداد له ، كى يتوجه إليه بحرية إرادته الإنسانية ، وشمول الرقابة الربانية ، عبدا طائعا مسبحا مع موكب تسبيح المخلوقات كلها لله رب العالمين : ﴿ **وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم** ﴾(٢) . وهذه العبودية الشاملة فى مجالى تقديم الشعائر لله وحده لا شريك له ، مخلصة ، وتلقى الشرائع والنظم فى مسالك الحياة ، صغيرها وكبيرها ، جماعيها و فرديّها ، منه وحده لا شريك له . ولذلك قرن الله سبحانه فى أول ما أنزل على رسوله ﷺ بين بيان حقيقة مخلوقية الإنسان لرب العالمين ، وبين طبيعة هذا الإنسان العالمة أو المتعلمة من رب العالمين ، سواء كان هذا العلم بما أوتى الإنسان من أدوات مستعدة للتعلم ، أو بما وهب من علوم حاضرة فى شعوره أو ما أوتى من علم خارج عن طبيعته عن طريق تعليم الله بوساطة الوحى ، عن طريق أنبيائه عليهم الصلاة والسلام .

---

(١) الإسراء : ٧٠ .

(٢) الإسراء : ٤٤ .

قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * إقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم *** ﴾[٣] . كما قرن الله سبحانه وتعالى نعمة العلم بنعمة الخلق فقال سبحانه : ﴿ **هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا** ﴾[٤] . وجعل الله سبحانه مهمة العلم جزءا فى وجود الإنسان وخلقته . فقال سبحانه وتعالى : ﴿ **قال ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى** ﴾[٥] وقال عز وجل : ﴿ **يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ، ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا** ﴾[٦] .

ولقد كان امتحان آدم عليه السلام ــ الإنسان الأول ــ اختبارا فى مسألة العلم إذ علمه الله تعالى الأسماء كلها ، وفضله على المخلوقات بما استحق سجود الملائكة له بأمر الله كما قال سبحانه : ﴿ **وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة . قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك . قال إنى أعلم ما لا تعلمون * وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون *** ﴾[٧] .

---

(٣) العلق : ١ ــ ٥ .
(٤) الإنسان : ١ ــ ٣ .
(٥) طه : ٥٠ .
(٦) الحج : ٥ .
(٧) البقرة : ٣٠ ــ ٣٣ .

وعلى ضوء نجاح آدم فى امتحان الإنسانية ، وقابليته واستعداده ، للعلم ، بما منحه الله من قدرة على استقباله وتحصيله وفهمه ، كلفه بالقيام بمهمة الاستخلاف فى الأرض . والتكليف علم ومسئولية ، يستلزم أن يؤدى الإنسان واجبه فى الحياة عارفا لنفسه ولربه، وللواقع وللدور الذى يقوم به والتكاليف الملقاة على عاتقه ، وبطبيعة العلاقة بينه وبين خالقه . والإيمان والعبادة أو الهدى علم ومعرفة إذ هى أساس تعامل الانسان مع ربه ، وفى الواقع الذى يعيشه . وعلى ذلك فالإنسان هو العارف أو عنصر المعرفة الأول. وعنصرها الثانى هو موضوع هذه المعرفة . والله سبحانه أهم موضوع من موضوعاتها وأقيمه ، بل هو منبع العلم ومانحه وواهبه . وعبادته غاية هذا الإنسان . وميدان هذه المعرفة عالما الشهادة والغيب أو الحياة الدنيا والآخرة . فعالم الشهادة هو الواقع القصير الذى يعيشه هذا الإنسان ، وعالم الغيب هو الميدان الفسيح الذى ينتهى إليه ، وفيه عالم الجزاء. والعلم بهما عنصر ثالث من عناصر المعرفة . وطرق المعرفة من حس وعقل ووحى هو العنصر الرابع من عناصرها .

ومصدر هذه التكليف هو المكلف أو الشارع سبحانه، وطريقه الوحى إلى الأنبياء، والأنبياء مبلغون لهذا الوحى . قال سبحانه : ﴿ **إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا** ﴾(٨) . وقال سبحانه : ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا** ﴾(٩) فكيف يكلف ويحاسب ويُشهَدُ عليه من لا قدرة له على العلم والمعرفة ؟! فالإنسان بداهة مخلوق متميز بالعلم .

٢ – إن للأشياء حقائقها الثابتة فى العالم الواقعى ، وفى نفس الأمر ، وإنها مقدورة فى علم الله عز وجل . فالله عز وجل هو العليم بكل شىء ، وهو عالم الغيب والشهادة . والإنسان إنما هو مخلوق لله عز وجل ، عبد له يعبده سبحانه ويعرفه يقينا بحسب ما أعطى من علم الله وما أودع فى فطرته لو استقامت من إيمان به سبحانه .

---

(٨) الأحزاب : ٧٢ .
(٩) البقرة : ١٤٣ .

وأنزل إليه ما يكفل التوجه السليم إليه وطاعته والقيام بأمره فى حدود طاقة هذا العبد . فعلم الإنسان علم نسبى بالنسبة لله تعالى ﴿ **وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** ﴾(١٠) واكتساب المعرفة أمر ممكن مشاهد ضرورة وبداهة فى حياة الإنسان .

فالأشياء والحقائق يقومان فى مقابلة هذا الإنسان المكلف بالتعامل معها ، وقد سخرها الله له ﴿ **وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه** ﴾(١١) .

كل هذا يدل على أن الله سبحانه جعل للمعرفة الإنسانية وجوداً وإمكانا بخلقه لأدواتها وميادينها ، والكينونة الإنسانية المكلفة بدور العلم والمعرفة . ومع هذا كله فإن علاقة العارف بالمعروف أو العالم بالمعلوم ليست علاقة إيجاد أو خلق وإنما هى علاقة صحبة وانقياد وتسخير ، وتمثل علاقة معرفية تبقى فيها للعارف كينونته الإنسانية العارفة فلا يتحول إلى الأشياء المعروفة ، كما أنه يبقى للأشياء والحقائق وجودها فى واقع الأمر وعالمها الخارجى ، مع معرفته لها ولا تتحول شيئا آخر . هذه العلاقة واضحة فى نظر الفطرة المنصفة مما يدل على إمكان المعرفة ، مع الاعتراف بحقائق الأشياء المعروفة . وهذا ينطبق بدوره على كل ما يمكن للإنسان معرفته سواء أكان فى الجانب العقدى والتشريعى أم كان فى الجانب المادى والتجريبى أم كان فى الجانب العقلى . فإمكانية المعرفة قائمة فى تمكين الإنسان من الاتصال بهذه الموجودات التى لا تتأثر فى واقعها بمعرفته لها .

٣ – إرسال الله سبحانه وتعالى الرسل لعباده ، يدل دلالة واضحة على إمكان المعرفة وعدم استحالتها . لأن الإنسان لو لم يكن معدا لهذه المعرفة ، فكيف يرسل الله تعالى إليه علما يقينيا ، عن طريق بشر أكرمه الله بالقدرة على تحمل علم الوحى ؟ وهذا يدل على أن الإنسان فى استطاعته أن يتعلم ويعمل عقله وحواسه فيما أمر الله به من نظر ، وأن يفهم ما ألزمه به من تكليف .

٤ – يحض القرآن الكريم على النظر فى السموات والأرض ، وما خلق الله فيهما ،

---

(١٠) الإسراء : ٨٥ .
(١١) الجاثية : ١٣ .

مما يكون طريقا للاستدلال على وجود الله سبحانه ووحدانيته وقدرته وحكمته وعظمته . ويطلب القرآن من الإنسان أن يعمل ما أوتى من أدوات للمعرفة من سمع وبصر وسائر الحواس ، وعقل أو قلب أو فؤاد ، ويوصيه بالتعقل والتفكر والتذكر . ويذم الذين لا يُعملون ما أوتوا من أدوات الإدراك والفهم بأنهم كالأنعام بل وأضل سبيلا، بأن لهم قلوبا لا يفقهون بها ، وعيونا لا يبصرون بها وآذانا لا يسمعون بها . ويطلب إلى الإنسان أن يقوم بالدعوة إلى الله ، وأن يستعمل كافة الأساليب الحسنة الموصلة للدعوة الصحيحة إلى الناس ومخاطبة فطرتهم ، وايقاظها من النوم وإنقاذها من الظلمات إلى النور . قال تعالى : ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين** ﴾(١٢) .

وكل هذا يتطلب علما ومعرفة . والقرآن بهذا كله ، إنما يعد مسأله إمكان المعرفة بديهية لا تثار حولها شكوك السوفسطائيين المنكرين للحقائق الموضوعية والمحيلين لإمكانية العلم والمعرفة . كما أنه فى الوقت ذاته يعد العلم أو المعرفة ضرورة الوجود الإنسانى وضرورة الإنسانية اللازمة ، وضرورة التكليف وضرورة الخلافة والإنسانية المؤدية لمهمة الأمانة فى الكون .

ومع أن القرآن لا يثير مسألة الإمكان كقضية للبحث ، إلا أنه يمكننا ونحن نتأمل اتجاهه فى المعرفة أن نقتبس بعض أنواره الكاشفة ، والتى تفند حجج الشك الذى هو تشكك فى الإنسانية ، وخروج على الفطرة وثورة عليها ، باعتبار أن القرآن موقظ للفطرة الإنسانية . كما أننا ننتهى إلى أن القرآن بدلا من أن يثير هذه المسألة يؤسس اتجاها يقينيا فى المعرفة .

---

(١٢) النحل : ١٢٥ .

الفصل الأول

موقف القرآن من مذهب الشك واليقين

الشك خروج على الفطرة :

الشك خروج على معنى الإنسانية وعلى مهمة الإنسان فى الحياة ، والقرآن يبدأ من مسلمة يقينية فى أن هذا الإنسان مخلوق لله سبحانه ، وأنه مكلف بدور علمه الله إياه . فالإيمان الذى هو منطلق القرآن وغايته علم ، والشك إلحاد وجهل . ومن ثم فقد شنع القرآن على الشك والشكاك الذين يريدون من وراء شكهم الإلحاد والتوقف واللاأدرية ، وتعطيل حركة الحياة . وأقرب المعانى المرتبطة بفكرة الشك هى التى يسميها القرآن المراء والنفاق والشك المريب ومرض القلب كما قال سبحانه : ﴿ **أفى الله شك فاطر السموات والأرض** ﴾(١٣) وقال : ﴿ **فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون** ﴾(١٤) وقال : ﴿ **وإنهم لفى شك منه مريب** ﴾(١٥) وقال : ﴿ **إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها فى شك** ﴾(١٦) وقال : ﴿ **وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفى شك منه مريب** ﴾(١٧) .

الوجود قبل المعرفة :

والمعرفة فى نظر القرآن باب من أبواب الوجود ، لأنها تتعلق بإثبات الحقائق والأشياء والتعامل معها . وطرق هذه المعرفة من إحساس وعقل ووحى ، ليست إلا مخلوقات لله سبحانه جعلها مسبحة بحمده ، إعلانا وإيذانا بالاستسلام له والإقرار بربوبيته. وخلق الله لهذا الإنسان عقلا أو قلبا يمكنه من التصدى والإيمان ، وإرادة تمكنه من الاندفاع للعمل . فالمعرفة تقوم بالتعرف على الوجود . ومن ثم فالمطلوب من الإنسان ــ من وجهة نظر القرآن ــ الإيمان بالله سبحانه وتوحيده وإفراده بالعبادة. وهذا الإيمان معرفة بأعلى درجات الوجود بل ومانح كل شيء وجوده . فالإيمان معرفة

---

(١٣) إبراهيم : ١٠ .

(١٤) البقرة : ١٠ .

(١٥) هود : ١١٠ .فصلت : ٤٥ .

(١٦) سبأ :٢١ .

(١٧) الشورى : ١٤ .

بوجود الله ومعرفة بوحدانيته وصفاته وأفعاله ، ومعرفة بالنبوة ومعرفة بالغيب وسائر أركان العقيدة ، والإسلام استسلام لهذه المعرفة وعمل بتكاليف هى تحتاج أيضا إلى معرفة بالمأمورات والمنهيات وعلى ذلك فالمعرفة تتوقف على الوجود ، ولا يتوقف الوجود على المعرفة.ولكن تنعكس هذه النظرة فى الشك المنهجى ذلك لأن هذا الشك يقتضى طرح كل الأفكار السابقة حتى ولو كانت هذه الأفكار إيمانا بوجود حقيقى للأشياء،ثم تمحيص أدوات المعرفة وبحث مدى قدرتها على معرفة الأشياء والوقوف على معرفة بديهية يثبت بعدها التسليم بوجود الأشياء والحقائق . وأن هذا الباب من الشك مهما ادعى صاحبه بأن هناك أدلة يمكن أن يعتمدها بيقين فى إيمانه أو اعترافه بوجود الأشياء ، فإنه لا يمكن له بحكم تكوينه البشرى أن يحكم على أن هنالك وسيلة موثوقا بها تماما ، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها . ولذلك وجدنا « ديكارت » يشعر بإمكانية تشكيك الشيطان المخادع له حتى فى الحقيقة الواضحة المتميزة ، ولم ينج من هذا الخداع إلا بالاعتراف بالوجود قبل معرفة الحقيقة المتميزة ، ، هو وجود الله الذى يقتضى هذه الضمانة ، التى استند اليها فى الله وهو صادق ، وليس عنده خداع ، حتى يسلم حقيقته الواضحة المتميزة . .

كما أن هذا الشك لا يمكن أن يسلم إلا فى شك فى حدود المقدرة البشرية ، ولا يمكن أن يقوم أى يقين إلا على شك،فالحس غير موثوق به لما يعتوره من المحدودية والنسبية والخداع ، والعقل وإن كان أحسن حالا من الحس ولكن هل ينجو أيضا من العيوب أو النقص أو العجز ، فكيف نثق به أداة للمعرفة اليقينية ؟ أبالعقل نفسه وهو مستحيل عليه التمام أو التبرؤ من العجز ؟ ثم أليس فى استناد اليقين العقلى إلى العقل دور ظاهر ؟ وإذا تشككنا فى قدرة العقل أفليس اليقين العقلى قائما على الشك ؟

ثم على افتراض أن الشك المنهجى يوصلنا إلى اليقين ، فإنه ليس بالبحث فى الإنسان : حسه وعقله ، يمكن أن نحل مسأله اليقين هذه ، ذلك لأن من سلك هذا الطريق كالغزالى وديكارت استند كل منهما إلى قوة فوق العقل أعطت التأسيس المطلق للعقل ، الذى هو الحدس أو النور الذى يقذفه الله فى القلب .

ولكن ما دليل الاعتراف بوجود الله الذى يقذف النور فى القلب ويضمن صدق

الحقيقة البديهية الأولى الواضحة المتميزة « أنا أفكر فأنا موجود » ؟ هل العقل ؟ وكيف يكون العقل دليلا على وجود الله ونحن نشك فيه أداة للمعرفة ؟ أم أنه الاعتراف بوجود الله قبل الشك فى أداة معرفته ؟ إنه الوجود الذى يؤمن الإنسان به فطريا قبل أن يتوجه العقل للاستدلال عليه . فالمعرفة لا تمثل إلا فصلا من فصول الوجود وبابا من أبوابه .

تقييم الشك المنهجى طريقا لليقين :

والشك المنهجى مع أنه يوصل إلى اليقين ، فإنه ليس المنهج الوحيد لهذا اليقين كما يقرر أصحابه . إنه يعقد الفطرة البشرية فى تعاملها مع الحقائق ، فبعد جهد جهيد يعـود الشخص ليعترف أن الإنسان مزود بداهـة أنه يمكنـه أن يعرف سواء استند إلى نور يقذفه الله فى القلب أم إلى حدس داخلى فى فطرة الإنسان ، فضلا عن أنه يوقعنا فى ورطة كبيرة فى البحث عن هذا النور أو الحدس ، نحن فى غنى عنها . تلك هى هل مصدر هذا النور والحدس إنسانى أم خارج قدرة الإنسان . وهل هو العقل ؟ ومن ثم نقع فى الدور . أم حدس داخلى واستنباط ؟ ولا يخرج حينئذ إما أن يكون عقلا فتعود المسألة لدور المصادرة على المطلوب ؟ أو هو أمر غير ذلك كله ؟ وماذا عساه أن يكون ؟ وما قيمة المنهج الذى يفتح باب التعقيد وباب المشاكل الكثيرة فى سبيل حل مسألة واحدة ؟ وعلى ذلك فهو منهج يعقد البسيط ، ويزيد مشاكل البحث . كما أنه ليس متوافقا مع فطرة عامة البشر ، إذ عامة الناس لايمكنهم الدخول فى هذا المعترك الفلسفى. كما أن بذل الجهد فى سبيل إثبات الواضح تحصيل حاصل لا قيمة له، ووضوح قضية العلم والمعرفة عند الإنسان من شدة الوضوح بدرجة أنها مرتبطة بوجود الإنسان وأنه يؤمن بها كما يؤمن بوجوده وبأنه ليس خالق نفسه . ولشدة وضوح إمكان المعرفة ذهب بعض المتكلمين كالرازى إلى القول بأنه لاتعريف للعلم(١٨) ، لأن تعريف الواضح امتهان للعقول البشرية .

---

(١٨) انظر : نفس البحث ص١١ .

وهذا التقييم للشك المنهجى ، لا يمنعنا من القول بأن القرآن لا يمنع من المنهج الذى يزيد الإيمان ويرفع درجه اليقين ، وذلك بتمحيص أدوات المعرفة بالشك فيها. ولعل ما فعله الغزالى على إحسان الظن به ــ أنه كان يريد أن يجتاز هذه القنطرة من الإيمان إلى درجة اليقين بما يؤمن. ولعل هذا الاتجاه يظهر بصورة أوضح فى ما ذكره القرآن مع بعض الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، كما حدث مع إبراهيم عليه الصلاة والسلام : **﴿ وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى . قال أو لم تؤمن ؟ قال : بلى ولكن ليطمئن قلبى ﴾**(١٩) . وكما ذكر القرآن فى معرض استدلاله على وجود الله وأنه كلما نظر فيما يحتمل أن يكون إلها ، فيخيب الظن به أرجع أمر الهدى إلى ضمانة الله وهدايته . قال سبحانه **﴿ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين * فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين * فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين * فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إنى برىء مما تشركون * إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين ﴾**(٢٠) .

ولم يكن طلب إبراهيم عليه السلام نابعا عن شك أبدا ، لأنه نبى يرعاه الله. ولا يمكن أن يجعله يدخل الشك الذى يبدأ بالإنكار والإلحاد . ولكنها مسألة اليقين كما قال سبحانه **﴿ وليكون من الموقنين ﴾** وكما ذكر سبحانه على لسان إبراهيم فى إجابته عن الدافع لسؤاله بصريح العبارة **﴿ قال بلى ولكن ليطمئن قلبى ﴾** . ومثل هذا التأكيد وطلب اليقين حصل لسيدنا موسى عليه السلام حينما طلب رؤية الله ليزداد إيمانا ويقينا كما قال تعالى : **﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه . قال : رب أرنى أنظر إليك. قال : لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى . فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال : سبحانك تبت**

(١٩) البقرة : ٢٦٠ .
(٢٠) الأنعام : ٧٥ ــ ٧٩ .

إليك وأنا أول المؤمنين ﴾[٢١] فقوله : ﴿ وأنا أول المؤمنين ﴾ تساوى قول إبراهيم عليه السلام : ﴿ ولكن ليطمئن قلبى ﴾ ، وفى معنى قوله تعالى : ﴿ وليكون من الموقنين ﴾ .

القرآن ومنهج التذكير :

كما أن العلم ليس بعيدا عن الإنسان حتى يحتاج هذه الرحلة المعقدة من الشك . وإنما هو اكتشاف ذاتى لفطرة الإنسان . ومن هنا انفرد المنهج القرآنى فى تذكير الإنسان بالعودة إلى ذاته أو إلى شعوره كى يعلم ويعقل . ذلك « لأن التوجيه إلى آثار العقل وآياته هو الدليل القريب إلى حقيقته ـ الإنسان ـ إذا وجده الإنسان وعرف حقيقته ، وميزه عن الجهل وفرق بين أحكامه الصائبة وخيالات النفس . وأخيرا ، إذا استيقظ العقل داخل الذات بالتذكرة به والتوجيه إليه ، استطاع الإنسان أن يسكن إلى نفسه ويثق بفكره ويهتدى إلى السبيل إلى كل علم وكل خير »[٢٢].هذا هو المنهج الإسلامى الفريد . ويتخلص فى ثلاث نقاط :

(١) التذكرة بأن معرفة العقل بداية كل معرفة ومنطلق كل بحث .

(٢) التذكرة بأن معرفة العقل لن تكون إلا بآثاره وآياته وذلك لمقارنة حالتى وجوده وعدمه ببعضهما .

(٣) التذكرة بأن وجدان العقل هو الطريق إلى وجدان الحقيقة وتمييزها عن الباطل .

وهذا المنهج الذى يثير فى الفطرة التعقل من أجل الحكم على الأشياء وتصحيح الحس ، وتمييز العلم عن الخيال ، وليكشف عن الواقع الخارجى فعلا .

الفرق بين منهج التثبت فى القرآن وبين الشك المنهجى :

والشك المنهجى وإن كان طريقا لليقين الفلسفى كأساس لليقين بمحتويات الإيمان

(٢١) الأعراف : ١٤٣ .

(٢٢) محمد تقى المدرسى : الفكر الإسلامى ، دار الجيل بيروت ١٩٧٥ : ص٢٠ .

كما حصل للغزالى ، إلا أن القرآن لم يحفل به . ذلك المنهج الذى اضطر فيه الغزالى أن يسلك إلى ضرب الحواس والعقل بسهم قاتل إذ يقول : فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها(٢٣) .
وإن كنا نعلم أن الباعث له على ذلك ، المعرفة اليقينية التى لا يكفى فيها التثبت والتأكد ـ كما يصوره د. سليمان دنيا ـ وإنما لابد من مرحلة أسبق وهى البحث فى أداة التثبت والتأكد ، وهو بهذا يشخص لنا فى دقة ووضوح مشكلة المشاكل فى الفلسفة ، وينبهنا إلى الصخرة العاتية التى تحطمت عليها الرءوس ولم تتحطم هى إنها الأداة التى لا سبيل لنا سواها إلى العلم والمعرفة ـ العقل والحواس ـ فلنكن متأكدين من حكمنا ما شاء لنا التأكيد ، متثبتين من رأينا ما شاء لنا التثبت ، فإن العبرة ليست فى أن نتأكد ولا أن نتثبت ولكن العبرة فى أداة التثبت والتأكد ...

فعلى أى نحو صيغت عقولنا ؟ هل صيغت على نحو تدرك الأشياء على ما هى عليه ؟ أو على نحو تدركها على خلاف ما هى عليه ؟ وسواء صيغت على هذا النحو أو ذاك ، فسوف تنقل لنا ما يرتسم فيها واضحا بأمانة وإخلاص وفى تأكيد وتثبيت ، ولكن الأمر ليس أمر تثبت وتأكد ، ولكن أمر صياغة الأداة التى تتأكد وتتثبت . وهكذا يظهر أن التثبت والتأكد ليس فيهما وحدهما كبير غناء ، ولكن المهم هو جوهر الأداة المثبتة المتأكدة . فمن لنا بأن عقلنا قد صيغ صياغة تجعله قادرا على إدراك الشىء كما هو فى ذاته وكذلك حواسنا ؟ حتى إذا اخبرانا فى تأكد وتثبت حق لنا أن نقول : إننا نعلم حقائق ما أخبرانا به(٢٤) .

أقول : إن القرآن فى عرضه ليقينية المعرفة تشغله هذه القضية وهى أن المطلوب من المعرفة هو التثبت والتأكُّد من أداة المعرفة قبل التثبُّت والتأكُّد نفسه . لأن الله سبحانه قد خلق هذا الإنسان ، وزوده بالعقل والحواس وجعلهما أداتين للمعرفة يشعر بهما الإنسان شعورا ذاتيا دون منهج شكى للتثبت والتأكد ، من أنهما أداتان صالحتان أو مصوغتان صياغة تمكنهما من الاتصال بحقائق الأشياء ونقلها إلينا . لم

(٢٣) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص٣٠ .
(٢٤) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ج٢ مقدمة المحقق : ٤٢ ـ ٤٤ .

يشغل القرآن نفسه بالعقل أكثر من أنه جعله مناط التكليف أو شرطا من شروط الأهلية للخطاب الربانى المتعلق بالعبد ، فإذا زال العقل سقط التكليف. كما أنه جهة للتفكر والتذكر والتعقل ، والقيام بدوره فى توجيه الإنسان إلى ربه. كما أشغل القرآن المؤمنين بالغاية التى خلقوا من أجلها بشرا عارفين مفكرين وهى ثمرة هذا التكليف أى العبادة ، كما قال تعالى : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾[٢٥]. وعبادة الله لاتكون بغير معرفته . والحقيقة أن شبهة دخول مناهج الشك إلى الفكر الإسلامى حتى لو كان منهجيا كانت خطيرة على تفكير المسلمين ومنهجهم فى مجال المعرفة . ولعل الغزالى قد صاغ هذا المنهج متأثرا بقراءاته الفلسفية الكثيرة من اليونانية القديمة ومذاهب فلاسفة المسلمين . بل كان فلاسفة المسلمين ممن سبقوه كالكندى والفارابى وابن سينا ـ فى مسألة إمكان المعرفة ـ أحوط منه فلم يثيروها ، وكانوا معتقدين ويقينيين فيها بل إن ابن سينا قد ألمح إلى شعور الإنسان البديهى بذاته على غير ما شك مطلق منه ولا منهجى ، وقال ابن سينا : « ارجع إلى نفسك وتأكد هل إذا كنت صحيحا وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشىء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكراه . ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيأه وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة لاتبصر أجزاؤها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها وقد غفلت عن كل شىء إلا عن ثبوت أنيّتها. تنبيه : بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ؟ أترى المدرك منك أحد مشاعرك ؟ أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فإن كان عقلك وحده غير مشاعرك بها تدرك أفبوسط أم بغير وسط ؟ وما أظنك تفتقر فى ذلك حينئذ إلى وسط . فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى إلى وسط فإنه فبقى أن يكون لمشاعرك أو بباطنك بلا وسط »[٢٦] .

---

(٢٥) الذاريات : ٥٦ .

(٢٦) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات : ٣٤٣/٢ ـ ٣٤٦ .

ذلك أن من يشك مجرد الشك فى أداة التثبُّت والتأكُّد ، أى فى الحس والعقل إنما هو مردد لقول الشكاك من أنه ينبغى تجاوز ما تأكدنا من معرفته إلى البحث عن صياغة الأداة الموصلة للمعرفة إذ إن الأشياء ليست إلا كما تبدو لى أى كما أتثبت وأتأكد منها بعقلى وحواسى ، ولكن ذلك لا يكفى حتى يكون ثمة وثوق بأن هذه الأداة ، للمعرفة أداة سليمة صادقة . وكل ما جاء به الغزالى أنه أرجع هذا الوثوق إلى الدين نستمد منه ثقتنا بالعقل . وكان ما أحراه أن لا يدخل هذا المنهج أصلا ويعترف من أول الطريق أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان مزودا بما يمكنه أن يعرف ويعلم ويسير على منهج فى هذه الحياة .

الشك المنهجى ليس الطريق الوحيد لليقين :

أضف إلى ذلك أن اليقين لايمكن أن يكون مصدره الوحيد هو الشك المنهجى . ذلك لأن الاعتقاد الجازم أو الإيمان الذى يطلبه القرآن لايشترط هذا الطريق ، ق يقبل الله تعالى إيمان الأشخاص عن طرق كثيرة بعضها عن طريق التعليم والتلقين ، وأخرى عن طريق إنارة الفطرة والوعى السليم ، وثالثها : عن طريق النظر والاستدلال . ورابعها : عن طريق التقليد الواعى ، وليس مجرد الانسياق مع التيار حتى إن من يسوقه تيار الإيمان ، فإن الحياة الإسلامية وممارسة الواجبات الدينية فى المجتمع المسلم تعطيه الوعى بمعتقداته . كل هذه الأصناف من الإيمان مقبولة وتوصل إلى اليقين ، وفيها تنويع على فطر الناس التى تتنوع استجابتها وفقا لتنوع الأساليب .

ولعل شبهة اشتراط النظر والاستدلال كطريق للإيمان التى من أجلها يقوم المنهج الشكى للتسليم بيقينية المقدمات اللازمة للبرهان ، وهو ما جعل متكلمينا يقعون فى هذه المسألة فى شرك الفلسفة وخديعتها إذ اشترطوا النظر فى الإيمان وأنه لا يقبل إيمان المقلد . وفى هذا خروج عن منهج البساطة القرآنية ، التى تجعل الإيمان عاما لجميع الناس ، سواء من عرف طريق النظر والاستدلال ، أم من آمن بغير هذا الطيريق . وسواء من حقق اليقينية لأدواته المعرفية أم من لم يعرف شيئا عن هذا المنهج . قد كان رسول الله ﷺ يقبل إيمان من يشهد بأن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله دون أن يكلف واحدا منهم بالنظر والاستدلال ودون أن يعطيه درسا فى الشك المنهجى ،

لتعتدل صحته ويعود إلى التسليم بالبديهيات الواضحة المتميزة .

وكان للنظر والاستدلال ومنهجه دور يمكن أن نقومه بعد قليل فى اتجاه علماء الكلام فى الدفاع عن العقيدة،وسنبين قيمته كذلك فى المسألة القادمة فى يقينية المعرفة القرآنية .

وإن كان الشك المنهجى يدعى أنه رد على الشكاك والسوفسطائيين ، فنقول : إن هذا الشك كان رد فعل ، وإثبات الحقائق فى نظر القرآن يكون بمنهج القرآن وليس بمناهج رد الفعل ، التى غالبا ما يحصل فيها التأثر بالخصم . وهذا ما تجنبه القرآن منهج الله العليم الخبير بالفطر وما يقومها ويوقظها وينقذها قال الله تعالى : ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** ﴾(٢٧) وقد زود الله تعالى الإنسان فى القرآن بمنهج يعيد هذه الفطرة إلى طبيعتها السوية كما قال تعالى : ﴿ **وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم** ﴾(٢٨) ووضع الناس أمام بديهيات يقينية لا يمكن إنكارها ولا تحتاج إلى الإثبات بطريق الشك المنهجى،وإنما بمنهج الرجوع إلى الفطرة السوية المعتدلة ، قال تعالى : ﴿ **أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون** ﴾(٢٩) وقال : ﴿ **قل هل يستوى الأعمى والبصير أم هل تستوى الظلمات والنور أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار** ﴾(٣٠) .

وقال : ﴿ **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون** ﴾(٣١) .

وأقام منهجا للبحث يخالف ذاتية المعرفة تلك الذاتية التى تبنتها الفلسفة فى جميع

---

(٢٧) الملك : ١٤ .
(٢٨) الأنعام : ٨٣ .
(٢٩) النحل : ١٧ .
(٣٠) الرعد : ١٦ .
(٣١) لقمان : ٢٥ .

عصورها ، وهى التى تجعل الإنسان مصدر المعرفة ومرجعها الأخير سواء بدأت من الإنسان نفسه بعقله أو انعكست من الواقع على دماغه . والقرآن يحارب ذاتيه المعرفة هذه بأن يجعل العلم ليس ذاتيا للإنسان ولكنه صفة من صفاته وإن كان لا يتخلف عنه فى لحظة الشعور بالذات ذلك أن الذات العارفة لاتفقد نفسها إلا ساعة انعدام الإنسان وموته . ولكن هذا العلم معطى للإنسان،وليس ذاتيا فيه،مخلوق له وليس هو خالقه ، يأتيه بعد مرحلة الولادة وليس مولودا معه ، كما قال سبحانه : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(٣٢) وينزعه منه سبحانه حتى وهو إنسان حى كما قال سبحانه : ﴿ **ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكى لا يعلم بعد علم شيئا** ﴾(٣٣) .

وجعل فى هذه المعارف الطارئة على الإنسان ما تقبل فى قوتها لأن تصبح بديهيات لايستدل عليها أو مقدمات يقينية للأدلة . وهذا بخلاف النظرة المثالية التى تجعل المعارف ضرورية مخلوقة أصلا فى الإنسان قبل ولادته حتى عند « ديكارت ».وما نظن الغزالى يذهب إلى ذلك لأنه يعترف بأن الله يقذف نورا فى القلب فيعتدل مزاج الفطرة وتعود لصحتها حتى ولو فسرنا هذا النور بأنه نوع من أنواع العقل ، فإن الغزالى يعترف بأن الإنسان ينضج عقله المستدل المكلف على أساسه ، والذى علامته البلوغ بعد ولادته بزمن . وبهذا يمكننا أن نفهم عبارات الغزالى بعد أن رجع من شكه إلى الاعتراف بالمبادىء العقلية الثابته ـ قبل شكه وبعده ـ أنها كانت « لا بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف »(٣٤).ومنها معرفة الذات التى هى شرط لإمكان معرفة الله وهى معرفة بالحدس أو الحس السادس إذ أن ماهية الإنسان الحقيقية تتمثل فى أنه متميز عن غيره من المخلوقات بالعقل أو القلب أو النور كما سماه الغزالى فمعرفة الذات إذن انسجام مع إنسانية الإنسان والوعى بها دليل الاتزان العقلى(٣٥) .

(٣٢) النحل : ٧٨ . (٣٣) النحل : ٧٠ .

(٣٤) الغزالى :المنقذ من الضلال : ص٣١ .

(٣٥) د. محمود حمدى زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، ط١ مكتبة الانجلو القاهرة ١٩٧٣ : ص١١٣ .

وهناك أيضا الحقائق الأخرى كالحقائق الرياضية ، تحتل مكانا مرموقا بين هذه المعانى الأولية وهناك المعارف الأولية الحسية والبديهية المتواترة وكل هذه يرجع القرآن الفطرة للوعى بها .

ربانية الحل القرآنى لامكان المعرفة وانشطارية الحلول الفلسفية :

إذا كنا عرفنا أن الاتجاه الشكى قد سد الفجوة بين الذات العارفة والشيء المعروف، والتى تمثل مسألة إمكان المعرفة بالقول باستحالة سد هذه الفجوة ، ومن ثم أنكر الوجود الثابت للأشياء والحقائق مع تعليق الحكم فيها . وأن الاتجاه اليقينى فى المذاهب الفلسفية قد سد هذه الفجوة على اختلاف : فالمثالية أو العقلية سدتها بأن جعلتها تدور حول الإنسان نفسه فحسب وأدت إلى ما يسمى بعقدة التمركز حول الذات وأنكرت الوجود الواقعى للأشياء فى ذاتها ، بل « وجود الموجود هو أن يدرك أو يدرك »(٣٦) فما لا يدرك لا وجود له ، وكل ما أعرفه عن الشيء فهو ما أدركه عنه . بينما حلت التجريبية هذه المسألة بالتركيز على الوجود الواقعى وجعل الإنسان بإدراكه انعكاسا لهذا الواقع المادى فأهدرت كرامة الإنسان وجعلت الوجود هو كل ما يمكن للإحساس أن يحصله وركزت على المعطيات الحسية فحسب. وجاءت النقدية لتحل المشكلة بأن جمعت بين هذين الحلين ، الانشطاريين : حل العقلية والتجريبية مع إنكار إمكانية معرفة الشيء فى ذاته وجعلت المعرفة الممكنة فى نطاق التجربة الممكنة وأنكرت إمكانية معرفة ما وراء التجربة .

وكان المنهج القرآنى قد حل هذه المسألة دون أن يجعلها مشكلة، وكان حله لها فريدا فهو أولا : لم يجعل سد هذه الفجوة قائما على التركيز على جهة دون أخرى ولا حتى بالجمع بينهما فى إطار الوجود الطبيعى ، أو فى فصل الواقع بما فيه الإنسان ـ وهو من الواقع ـ وإنما اعترف بدور الإنسان فى التعامل مع الواقع مسخرا له هذا الواقع دون أن يكون هو المتصرف الوحيد فيه. فمع إعطاء الإنسان مهمة الاستخلاف

(٣٦) كما يقول باركلى : انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص١٦٧ .

فى الأرض وعمارتها لم يجعله إلها لها تتمركز حول ذاته وإنما يعمرها ويتعامل مع عناصر الوجود فيها عابدا لله رب العالمين . ودوره فيها أنه خير المخلوقات الذى يعى دوره ويؤديه فخلص بهذا الإنسان من عبوديته لذاته من عقدة التمركز حول الذات . كما أنه اعترف بالوجود الواقعى وحرر الإنسان فى الوقت نفسه من أن يكون عبدا للكون ومظاهره . والإنسان وهو يقوم بدوره ويتعامل مع الواقع ، والواقع والإنسان ، كلاهما مردود وراجع إلى الله سبحانه وتعالى وفى إمكان هذا الإنسان أن يعلم ما هو خارج التجربة بتعليم الله له . وهنا يمكن أن نقول إن القرآن لا يفيه حقه أن يقال فيه إنه « مثالى واقعى » بل إن أحسن مصطلح نطلقه عليه هو مصطلحه نفسه وهو أنه « ربانى » . هذه الربانية فى النظرة التى تقتضى أن الواقع مخلوق لله والإنسان جزء من هذا الواقع ، ولكنه المخلوق الواقعى الواعى أو العاقل . والواقع بما فيه الكونى والإنسانى يتوجهان إلى عبادة الله عز وجل :

الأول : منه وجزء كبير من الإنسان ذاته وهو الجانب اللاإرادى يعبد الله وهو منزوع الإرادة والاختيار قال تعالى : ﴿ **وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم** ﴾[37] .

والثانى : منه وهو الإنسان فى جزئه الإرادى يتعامل مع نفسه ومع الواقع يعبد الله عن طوع إرادة ومحض اختيار وكلاهما الواقع الحسى ، والإنسان بعقله مرتبطان بمصدر الخلق والمعرفة وهو الله سبحانه .

والإنسان يتعامل مع الواقع تعاملا معرفيا ، هو فيه سيد الكون ، ولكن باستخلاف الله له فيه ، يقبل ما يقبل ويرفض ما يرفض بمفهوم العبادة الشاملة لله . فيتعامل الإنسان العابد لله المعلم بتعليم الله مع الواقع المخلوق لله المسخر للإنسان بتسخير الله.بهذا الموقف تسد الفجوة بين الذات العارفة والموضوع المعروف،، العقل والحس معا،وليس الحس وحده ولا العقل وحده هما الأداة المعرفية الإنسانية التى بواسطتها يتصل الإنسان بالواقع . كما كان الإنسان يتصل ببقية موضوعات المعرفة

---

(٣٧) الإسراء : ٤٤ .

التى ليست فى دائرة العقل والحواس بمصدر خارجى هو الذى خلقه وعلمه عن طريق الوحى أو المعرفة النبوية . والحس والعقل معا محكومان فى أداء دورهما العبادى فى المعرفة بالمصدر الموثوق اليقينى والربانى وهو الوحى . ذلك أن الإنسان لا يمكنه الإيمان بالحس دون وجود عقل يحكم بصدق الإحساس . كما أن العقل وإن كان يستند إلى الحس ، فلا يمكن أن يكون الحس هو الذى يحكم عليه بمحدوديته . والحس والعقل وهما ملك الإنسان المخلوق العاجز الذى يبتدىء علمه وينتهى ويفنى لا يمكن أن يكونا المصدر الوحيد للمعرفة ، وإنما لابد من مصدر لا ينضب ولا يحكم عليه بالمحدودية والفناء ، وهو المصدر الربانى عن طريق الوحى .

ومن ثم فإننا نستطيع القول بأن حل القرآن للمشكلة كان ربانيا متكاملا، بينما كان حلها فى الاتجاهات الفلسفية حلا انشطاريا. وحتى من جمع بين الواقع والذات عن طريق الحس والعقل قد كان حله ماديا ، إذ لم يفهم من العقل والحس إلا على أنهما المعطيان الماديان الذاتيان للإنسان بعيدا عن دائرة المخلوقية لله والعبودية له . واللذان لا يتجاوزان عالم الشهادة إلى عالم آخر هو عالم الغيب ، الذى هو مقتضى المفهوم الربانى للمسألة . ذلك أن عالم الغيب لا يمكن إدراكه ولا معرفة حقائقه بالبرهان العقلى الذى هو قمة ما يحكم به العقل كوسيلة للمعرفة ـ لأن التجريد فى إدراك الماهيات إنما هو ممكن فى مجال المحسوسات والمواد الخارجية المشخصة . وإذا كنا لا ندرك موجودات عالم الغيب فكيف نقوى على أن نجرد منها ماهيات وليس لنا إلا النفس الإنسانية التى بين جوانحنا ؟ وما عدا ذلك فإنه أمر غامض لا سبيل إلى إدراكه ولا للوقوف عليه فى مجال المعرفة الإنسانية. ولكننا لا نقف هنا كما تقف « النقدية » التى ترد استحالة معرفة عالم الغيب أو « الميتافيزيقا » أو الشىء فى ذاته عن طريق العقل النظرى نظرا لانحصار حدود التجربة الإنسانية فإننا نخالفها ونقول : إن بإمكان العقل النظرى من خلال قوانين عالم الشهادة أن يؤمن بمبدأ وجود عالم الغيب ، ولكن التجربة الإنسانية الحسية والعقلية تعجز عن معرفة وإدراك كنه وتفصيل عالم الغيب. وإننا نملك مصدرا آخر غير بشرى يعطينا ما يلزمنا من هذه المعرفة وبما يتوافق مع أداء دورنا العبادى الاستخلافى فى الحياة . مصدره من يعلم الغيب والشهادة الله

سبحانه وتعالى الذى قال عن نفسه ﴿ **عالم الغيب والشهادة** ﴾(٣٨) وذلك بأن ينزل وحيا من لدنه ، على من يشاء من عباده لينذر الناس ويعرفهم ﴿ **المص * كتاب أنزل إليك فلا يكن صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين** * ﴾(٣٩) .

فمثل هذا المنهج « النقدى » نفهمه من القرآن على غير ما فهمته الفلسفة التى تنكر ما وراء الحس والعقل، لأنها كما نرى أنها على قد الطبيعة ومقولاتها لا يمكن انطباقهما على ما وراء الطبيعة. وقد بين ابن خلدون ذلك الوهم الخطير الذى غطى بصائر الفلاسفة فاعتقدوا أن الوجود عند كل مدرك ينحصر فى مداركه فقال : إن الوجود أوسع من أن يحيط به الإنسان الذى هو جزء من هذا الوجود ، أو يدعى أنه يستكمل إدراكه ويعرف حقيقته(٤٠) . فللاشياء وجود حقيقى ثابت فى عالم الغيب والشهادة ، وإن كان الإنسان قد أعطى العلم بشيء من هذه الحقائق ، فقد أعطيها بما يستلزمه دوره فى الحياة ومن ثم فإن القرآن يعارض كل الحلول البشرية لهذه المسألة ويرسى تصورا يعترف فيه بواقعية الأشياء ، ومقدرة الإنسان على المعرفة ، وبأنه مزود بطرق فيه ثابتة ، الحس والعقل ، وبطريق الوحى ، وإن الواقع أشمل من أن يكون عالم الإنسان المشاهد أو عالم الشهادة ، وإنما يشمل عالما آخر أوسع وأثبت وهو عالم الغيب ، وأن عالم الشهادة عالم يسلم نفسه إلى عالم الغيب الأزلى . والقرآن بهذا يفتح المجال واسعا للنفس الإنسانية كى لا تسلم نفسها للشك واللاأدرية وإنكار الحقائق . ويجعل العلم أساسا لمهمة الإنسان فى الحياة والضرورة الفطرية للإنسانية السوية ، والخروج عن هذا كله إنما هو الجهل والشك والإلحاد والكفر والهوى والضعف وظلام الجاهلية فى تصوراتها وقيمها وأنظمتها وأوضاعها ، كثمرة من ارتباط الإنسان بالواقع المادى بما ينطوى عليه من أشياء فيها ازدواج وتغير وتضاد .

والقرآن يحرر الإنسان من هذا الواقع المادى ليجعله مخلوقا ربانيا يتعامل مع الواقع

(٣٨) الأنعام ٧٣ ، الرعد ٩ ، السجدة ٦ .
(٣٩) الأعراف : ١ ـ ٢ .
(٤٠) ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، طبعة الحاج عبد السلام بن شقرون ، القاهرة : ص٤٠٤ .

المادى ويسخره ويعبِّده لله ولا يعبده . ولا يعترف القرآن فى الوقت نفسه بالنظرة الخيالية غير الواقعية ـ باسم السمو عن الواقع المادى ـ التى تراها الأفلاطونية الحديثة التى تنظر إلى المادة عدما وإلى عالم الشهادة خيالات وأشباحا وظلالا ، وأن الحقيقة إنما هى فى عالم الغيب فحسب . ولعل بعض النظريات التصوفية آمنت بهذه النظرية وإن كان التصوف فى نظرته كان لا يقصد أكثر من أن يوجه الأنظار إلى الحياة الآخرة الدائمة ، واحتقار الحياة الدنيا الزائلة ، ولكن لو وزنت الأمور بالميزان الصحيح ، واتبع منهج القرآن الذى أعطى كل شيء حقه من النظر والتقدير لما وجدنا هذه النظرية التصوفية التى ترى أن انكشاف الحقيقة لا يكون فى الدنيا ، وأن ما فى الحياة الدنيا ليس إلا مجرد الأسماء فحسب وليست حقائق ، وإنما الحقائق أو المعانى على حقيقتها فى عالم الغيب أو الآخرة .

ولذا نجد أبا بكر بن العربي ـ تلميذ الغزالى ـ يأخذ على الغزالى قوله فى حل إشكال إمكان المعرفة بأن « هذا الإشكال لا يتضح بالدليل ، وإنما يروى منه الغليل ويشفى العليل ،ما يفيض من نفحات رحمة الله على القلوب ويشرق عليها من نوره ، حتى إذا انشرحت الصدور ، وصقلت القلوب ، تجلت فيها الحقائق مبادىء وغايات ، سوابق ولواحق »(٤١) . ويعلق ابن العربى على هذا بقوله : « عاصمة : إن هذه كلمات صدرت على مناحى الصوفية لأنها تعتقد أن المعقول فوق المحسوس وأنا وإن كنا فى عالم الحس أبدانا ، فنحن فى عالم العقل قلوبا . والقلوب لا تزال تقطع بينها وبين الأبدان العلائق وتحسم القواطع ، وهذا الكلام كله بناء منهم فى الباطن على عقائد اختيارية ركبوها ـ بزعمهم ـ على قواعد عقلية ، وأسكتوا عنهم المعترضين وسكتوا قلوب الشاذين ، بما رووه عن النبى ﷺ أنه قال « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا »(٤٢) وهذا الحديث ليس له أصل فى الدين .. ولا يدخل فى منزلة من منازل

(٤١) عمار طالبى : آراء ابى بكر بن العربى الكلامية : ١٤/٢ ـ ١٥ .

(٤٢) قال العجلونى فى كشف الخفاء : هو من قول على بن أبى طالب . لكن عزاه الشعرانى فى الطبقات لسهل التسترى ، ولفظه فى ترجمته ومن كلامه : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا وإذا قاموا ندموا ، وإذا ندموا لم تنفعهم ندامتهم » .

انظر الشيخ إسماعيل بن محمد العجلونى الجراحى (المتوفى سنة ١١٦٢ هـ) : كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس . مكتبه التراث الإسلامى . حلب . ٤٣٢/٢ .

السقيم فكيف الصحيح .

وقد كنت فاوضته فيها ، وأشرت بلمحة عن الإمساك عن الحديث إلا ما صح على قدر منزلى منه . ويقول لى ــ الغزالى ــ : بضاعتى فى الحديث مزجاة ولقد أخذ معى فى الحديث أبو بكر الفهرى عند انكفائى من العراق فأعلمته بذلك من قوله ، فلم يعذره كما لم أعذره »(٤٣) .

وبعد هذه المقدمة يعود فيقول : « إن غلاة الصوفية ، ودعاة الباطنية يتشبهون بالمبتدعة فى تعلقهم بمشتبهات الآيات والآثار على محكماتها ، فيخترعون أحاديث وتخترع لهم على قالب أغراضهم ، ينسبونها إلى النبى صلى الله عليه وسلم ويتعلقون بها علينا . فمنها حديث « الناس نيام » ، وليس بخبر وإنما هو مثل ضربه بعض الحكماء ليظهر بذلك فضل الآخرة على الدنيا . فأما أولا فإنما انتحوا به إلى أن ما فى الآخرة ليس على حقائق ما فى الدنيا . وأن ما فى الدنيا من أمر الآخرة أسماء لا معانى ، حتى نسبوا ذلك إلى ابن عباس والصدر الأول ليرتبوا عليه أنه أمور الآخرة إنما هى أسماء محضة لا اشتراك بينها وبين معانى الدنيا فى الوجود ، نسبتها إلى ما فى الدنيا نسبة البحر فى المنام »(٤٤) .

وانتهى ابن العربى إلى بيان للأشياء حقيقة تعلم فى الدنيا كما أن لها حقيقة تعلم فى الآخرة وإن كانت فى الدنيا حقائق الأشياء فيها نقص وعجز وعيب فى ذاتها ، بينما هى فى الآخرة مبرأة من كل نقص وعيب ، ونقص الحقائق فى الدنيا مع كمالها فى الآخرة لا يؤثر على العلم بكل منها شيئا ، ولا يجعلنا ننظر بشك نحوها ، وما فيها من أشياء .

يقول ابن العربى : « وقد علم بالدليل كل عاقل أن الدنيا حقيقة على ما هى عليه ، والآخرة حقيقة على ما هى عليه ، وليس ما يستغرب بينهما من التباين وهما مخلوقات بأغرب من التفاوت بين الخالق والمخلوق فى الذات والصفات ولكل واحد من هذين القسمين الأعلى والأشرف والأسفل الأدنى حقائق وما بينهما من التفاوت لم تبطل

(٤٣) المرجع السابق : ١٥ ــ ١٨ .
(٤٤) المرجع السابق .

حقيقة الأكمل حقيقة الأنقص بل وجبت لكل واحد صفاته »(٤٥) .

خصائص الحل الربانى :

ومن ثم كان حل القرآن للمشكلة حلاً جذريا وشاملا وحكيما ، ومتوازنا ، أى كان حلا ربانيا بكل ما تتميز به الربانية من خصائص ، لأن الواقع والإنسان مخلوقان لله عز وجل،والرابطة المعرفية بين الإنسان وموضوع معرفته قدرها الله عز وجل بما فى طاقة هذا الإنسان،وبما يكفل له أداء سليما لدوره العبادى فى الحياة . والقرآن وهو يعترف بالواقع والذات العارفة أو بالوجود والفكر أو الحس والعقل ، لم يكن جمعه بينهما بالتركيز على مادية المعرفة وتحكم قوانين العقل بصرامتها ، كما فعلت الفسلفة النقدية مما جعلها غير كافية فى حل مشكلة إمكان المعرفة ، إذ فى الوقت الذى سلمت فيه بإمكان المعرفة فى نطاق الظاهرى للشيء حرمت إمكان معرفة الشيء فى ذاته . وجعلت الإيمان بعالم الغيب من طريق العقل العلمى ، أما العقل النظرى فليس فى إمكانه إدراكه ولا الاستدلال على وجوده .

بينما جعل القرآن عالم الغيب أو ما يخفى على الإنسان من كنه الشيء وحقيقته أو ماهيته ، من الممكن للعقل نفسه من خلال قوانين عالم الشهادة أن يسلم بمبدأ وجوده، وأرجع الإنسان فى معرفته إلى مصدر معصوم وهو الوحى ، دون أن يجعله مستحيل المعرفة،فهو ممكن المعرفة من حيث قدرة العقل من خلال مقولاته على إمكان التسليم به ، وقدرته على استقبال المعلومات الأكيدة عن طريق الوحى على الأنبياء ، وقدرته على فهمها بما آتاه من سلطان فى الفهم والعلم . والقول بجعلها ممكنة المعرفة لا يعنى أن العقل يستطيع أن يدرك الأشياء وحقائقها بنفسه سواء فى عالم الغيب أو عالم الشهادة،ولكن فرق كبير بين إلغاء دور العقل والثقة به ، ومن ثم إنكار معرفة الشيء فى ذاته ، وبين جعل هذه الإمكانية قائمة ، ولكن بمصدر آخر يخاطب العقل ويوجهه بقوانينه ولا يلغى وجوده وكفايته فى المعرفة . وهذا لا يتعارض مع نسبية المعرفة فى مناهج القرآن ذلك أنها منسجمة مع طبيعة المخلوق العاجز وأنها نعمة أو هبة من الله

---

(٤٥) المرجع السابق : ص١٨ ـ ١٩ .

الخالق العليم بكل شيء كما قال تعالى : ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾[٤٦] ، وقال سبحانه : ﴿ وفوق كل ذى علم عليم ﴾[٤٧] . وهذا حل للنسبية فى المعرفة من جهة الإنسان ولإطلاق العلم بالنسبة لله تعالى . ولا ينظر بعد ذلك إلى محاولة الماركسية لإمكان معرفة الشيء فى ذاته ، لأنها جعلتها ممكنة بمفهومها المادى الذى يجعل الفكر انعكاسا للواقع المادى والتطبيق العلمى لأنها بحلها لم تحل إلا مشكلة عالم التجربة ولكن عالم الغيب تنكره وتجحده جحدها بالدين والألوهية .

ثم إن الأحكام الرياضة التى جعلها « كانت » من نتاج العقول أو من طبيعتها لا يمكننا أن نعطيها اليقين المطلق ، لأن طبيعتها كأية حقيقة أخرى من العالم الموجود ، فعلى رأى « كانت » ، لا يمكننا أن نصل إلى يقين من أن هذه الطبيعة ثابتة لا تتغير ، إمكان هذا الفرض يُقوِّض يقينية هذه الأحكام عند « كانت »[٤٨] .

ثم ما هى الوسيلة التى اعتمد عليها « كانت » فى جعل الزمان والمكان عرضين ذاتيين ؟ هل هى المعرفة أم الجهل ؟ وهل يستطيع أن يدعى أنه اكتشفها بصورة جازمة ؟ إذا كان الأمر كذلك فإنه يلزمه إذن أنه عالم بحقيقة الزمان والمكان ، وهذا مخالف لفلسفته التى ترى أنه من المستحيل أن نعرف الشيء فى ذاته . وإذ اكان الأمر خلاف ذلك فإن كانت يدخل جهالات باطلة ضمن المعلومات الصحيحة والمقولات التى ينشرها على التجربة لتعطيه معرفة ممكنة .

ثم إن « الزمان والمكان مكتشفان بالعلم، ذلك أن التعاقب بين حدثين ــ وهو مفهوم الزمان عند «كانت» أو بين شيئين ــ وهو مفهوم المكان عنده ــ لا يمكن الإحساس به . يقول «كانت»: لأنه يستحيل العلم بشيء لا زمان له وهذا خطأ ، فالمستحيل مثلا نعلم به بعيدا عن قالبى الزمان والمكان .

ومن هنا نعلم أن موضوعات المعارف الغيبية ــ الميتافيزيقا ــ معلومات لا ريب

---

(٤٦) الإسراء : ٨٥ .

(٤٧) يوسف : ٧٦ .

(٤٨) برتراندرسل : مشاكل الفلسفة ، ترجمة د. عبد العزيز البسام ، ط٢ مكتبة النهضة القاهرة : ص٩٥ .

فيها بالرغم من أنها لا تخضع لظرفى الزمان والمكان ، لأنها أولا : معلومات اقتناعنا بها قد يكون أشد من اقتناعنا بنتائج الحس . فكيف نؤمن بهذه ونفكر بتلك ، ولأنها ثانيا : تضاهى تلك المعارف التى نؤمن بها وليست خاضعة لظرفى الزمان والمكان ، مثل المعلومات العقلية ... كاستحالة التناقض ، ولأنها ثالثاً وأخيرا : هى النتيجة الطبيعية للإيمان برابطة العلة التى آمن بها « كانت » نفسه . والواقع أن « كانت » أبعد عن منطقة الحقائق الغيبية ، لأنها لا تخضع لمفهومى الزمان والمكان وهو لم يأت بدليل مقنع فى أن يتخذ من علمنا اليقين بالغيبيات حجة على أن الزمان والمكان لا يعدوان حقيقتين منكشفتين بالعقل وليسا أمرين ذاتيين كما زعم »(٤٩) .

وهذا لا يعنى أن الإنسان لا يملك حقائق بديهية يفهم على أساسها الواقع . ولكن هذه الحقائق أو المعلومات البديهية أو الأولية ليست على الأقل كلها ذاتية . ذلك أن الإنسان يولد ومخلوق معه الاستعداد للمعرفة أو الشعور بالذات وهذه حقيقة يستشعرها ثم إنه يولد وليس لديه معلومات جاهزة كما قال تعالى : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا** ﴾(٥٠) وزود الله تعالى هذا الإنسان بحواس يبدأ وعيها بالأشياء بتكوين معطيات حسية من خلال إحساسهابالواقع ، ويكون للعقل دور فى هذه الإحساسات وتنظيمها ، والعقل نفسه ينمو وينضج حتى يجعل من هذه الإحساسات علوما أولية أو مقدمات للقياس والاستنباط سواء بطريق الاستقراء أو بتكوين بديهيات من النظرة الأولى للمعطى الحسى الجزئى الواضح الثابت ، وبنمو العقل تنشأ عنده كذلك أوليات عقلية بديهية كقانون عدم التناقض أو قانون الثالث المرفوع .

فالحس إذن والعقل يشتركان معا فى تكوين المعلومات الأولية كما لا يمنع أن تحصل فى العقل قوانين بنموه ونضجه كما تنشأ مسلمات أخرى من خلال البيئة التى يعيشها وتتلى على مسامعه متواترات أخذت حكم البديهيات.وعلى ذلك فالحس أو التجربة ليس منفصلا عن الذات العارفة،بمعنى أن الواقع له علاقة بمعلوماتنا الأولية إلا أنه ليس

(٤٩) محمد تقى المدرى : الفكر الإسلامى : ص٩٣ .
(٥٠) النحل : ٧٨ .

هو الذى يعطينا هذه المعلومات فحسب ، وإنما تشترك الذات مع الموضوع أو العقل مع الواقع فى صياغة معلومات أولية مع أن العقل يملك بديهيات ووجدانيات أخرى ليست التجربة الحسية مصدرها ، نشأت عنده بعد الولادة ومع نمو أبعاده الوجدانية أو الروحية والجسمية والاجتماعية والفكرية والنفسية . ولعل القرآن قد بين هذه الأبعاد وبين دورها فى المعرفة فقال سبحانه : ﴿ **وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة** ﴾(٥١) وقال : ﴿ **إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾(٥٢) .

المتكلمون يحاولون تَمثُّل الحل القرآنى :

والقرآن وهو بصدد بيانه ليقينيه المعرفة ــ حلا لمشكلة إمكانها ــ نبه إلى مهمة الحس والعقل معا . وهذا المنهج قد فهمه علماؤنا الذين تصدوا للرد على الشك السفسطة والاتجاهات المثالية فى الفلسفة اليونانية ، وهم علماء الكلام ، إذ قرروا أنه « من الخطأ القول بأن الحواس تقضى على العقول أو العقول قاضية عليها »(٥٣) ، كما يمكننا ونحن بصدد بيان إمكان المعرفة أن نقيم منهج المتكلمين ، باعتباره إحدى محاولات شرح التصور الإسلامى أو الفلسفة الإسلامية فى زاوية من زواياها وهى الدفاع عن العقائد الإسلامية ، وإثبات قضاياها مستلهمين روح القرآن ونصوصه وبلغة الحس والعقل معا ، وبمنهج العودة إلى البديهيات العقلية التى يشترك فيها الناس بصفتهم الإنسانية فنقول بصدد هذا التقييم :

إن علم الكلام يبدأ من مسلمات اعتقادية بوجود الله سبحانه وصفاته وبالنبوة ، وإن كان يقيم الأدلة العقلية عليها مستوحياً ذلك من القرآن . ولا مانع من أن يكون لنا مأخذ عليه فى هذا الصدد ، إذ نجده قد وسع دائرة الاستدلال على وجود الله أكثر من دائرة التوحيد بخلاف المنهج القرآنى . ولعل معه بعض العذر إذ أنه كان

(٥١) النحل ٧٨ والملك ٢٣ .

(٥٢) الاسراء ٣٦ .

(٥٣) القاضى عبد الجبار : المغنى ، ج١٢ (النظر والمعارف) : ص٥٧ ، ٥٨ .

منهج دفاع عن العقيدة الدينية فى وجه الفلسفة اليونانية الوثنية ، وإن وصلت بصورة ممزوجة بالمسيحية واليهودية . وهو بهذا المنهج يجعل الوحى المصدر الرئيسى مع الحس والعقل فى الإيمان بالحقيقة وشرحها ، بل هو المصدر الرئيسى ، على خلاف منهج الفلاسفة المسلمين الذين لم يكونوا يمثلون التصور الإسلامى ولا الفلسفة الإسلامية القرآنية الحقة ، إذ أنهم جعلوا الحقيقة ثمرة التوفيق بين مصدرين وطريقين : مصدر الفلسفة اليونانية من جهة ، والدين من جهة أخرى ، وطريق العقل من جهة وطريق الوحى من جهة أخرى . فخرجوا بحقيقة الدين عن طبيعتها وعقدوا مشكلة الفلسفة بما لا يتناسب ومنهجها . ومن ثم كان غرض علماء الكلام من بحثهم ذلك حراسة العقيدة والذب عنها فى وجه التيارات الفكرية الفلسفية الوافدة ، وايراد الحجج على الخصم وإثبات العقائد مع الاستناد إلى بديهيات العقل التى لا يرفضها الدين بل لهم من منهج القرآن مستند ، إذ أن القرآن يأتى بحجج الخصم ويرد عليها مع إيقاظه للفطرة البشرية ، من أجل أن تعى المسلمات الأولية التى ينتهى اليها استدلال العقول . ذلك أن الأصل فى فطرة الناس أن الله جعل فيهم الإيمان به وبوحدانيته ، وجعل من الرسل مبشرين ومنذرين وحججا على الخلق ، يردونهم كلما انحرفوا عن الحقيقة وعن الفطرة السليمة نظرا لتأثير البيئة من قيم وأوضاع وتصورات ، ولما خلق الله فى الإنسان من قابلية الاندفاع وراء الشهوات والغرائز وعلى ذلك فالوحى الذى يبلغ الرسل دين الله عز وجل ، وإن كان الإيمان بأنهم رسل والتصديق بهم يعتمد لدى البعض على ظهور المعجزة على يديه ، فإنه ينتهى هذا التصديق إلى العقل أو العادة . وقانون العادة لا يبعد كثيرا عن أن يكون قانونا عقليا . فالعقل السليم هو ما يخاطبه الدين وهو الذى يقر بصدق النبوة وما تأتى به من عقائد . بل وهو مناط التكليف وأضبط الدلالات على الفطرة السليمة . هنا لا مشكلة فى إمكان المعرفة ، لا شكية ولا منهجية ولا نقدية ، العقائد طريقها الوحى والعقل يسلم بمقتضى قوانينه بالوحى طريقا للمعرفة ويفهم ما ينزل به الوحى من قضايا ، ولا مشكلة إطلاقا بين الوحى والعقل ، فكلاهما هبة من الله ، والإنسان يتعلم كما وبما علمه الله . والمعرفة بالعقل والوحى للأشياء معا أو بكل ما يختص به معرفة حقيقية وليست ظاهرية فى عالم الغيب وعالم الشهادة على السواء . فتقييمنا لمنهج علم الكلام بناء على ذلك كله أنه

وإن كان منهجيا يستأنس بأولويات المعارف والعلوم لكنه ليس بحثا عقليا مجردا ، إنما يثبت بالعقل قضايا يأتى بها الوحى ، ويسلم للوحى فى قضايا يعجز عنها نظرا لانحصار قوانينه فى عالم الشهادة ، مع تسليمه بتلك القضايا ــ قضايا الغيب ــ بمبدأ وجودها أو وجود عالم الغيب ذاته من خلال قوانينه فى عالم الشهادة .

ولو قيمنا علم الكلام بحسب غاياته التى بينها أصحابه ، لما تعرض للهجمات الشرسة التى يعانى منها ، حتى على يد بعض المسلمين ، وهنا نفرق بين منهج يبنى عقيدة ومنهج يدافع عن عقيدة ، أما المنهج الأول فهو القرآن ، ومنهج القرآن نفسه دونما تصرف من البشر ولا تفلسف والمنهج الثانى وإن كان يرجع إلى القرآن فلا يمثل زاوية الدفاع وهو منهج علم الكلام . فلو أخذنا علم الكلام بمهمته التى نذر نفسه لها ، لأعذرناه فيما فعل ، ولا أدل على ما نقول أكثر من تعريفات هذا العلم التى أجملها القاضى الايجى فقال : « علم الكلام علم يقتدر معه ، على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل . وبالدينية : المنسوبة إلى دين محمد ﷺ »(٥٤) .

وشرح السيد الجرجانى هذا التعريف ونبه على أن العقائد لا تثبت بعلم الكلام ، أى لا تكتسب للشخص نفسه به وإنما العلم بالعقائد ليس عن طريق الكلام وإنما يحصل له ذلك العلم قبل أن يقيم عليه الأدلة وأن حاصل الحد أنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد على الغير وإنما العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتقد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه(٥٥) .

ويتحدث الغزالى موضحا مهمة علم الكلام فيقول : « وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على رسوله ، عقيدة هى الحق على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار . ثم ألقى الشيطان فى وساوس المبتدعة أمورا مخالفة للسنة فلهجوا بها ،

(٥٤) الايجى : المواقف بشرح السيد الجرجانى : ص١١ ، ١٢ .
(٥٥) المرجع السابق .

وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها فأنشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب على تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله . فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه فأحسنوا الذب عن السنة ، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول عن النبوة .... ولكنهم اعتمدوا فى ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القرآن والآثار »(٥٦) .

ويرى ابن خلدون فى تقييمه لعلم الكلام الفرق واضحا بين الفلاسفة والمتكلمين فى الإلهيات . ذلك أن الفيلسوف يعتمد بالدليل العقلى ليستدل به على مجهول ومن ثم كان تعويله على العقل بينما المتكلم فالمطلوب عنده ثابت بالشروع وهو مؤمن ومصدق به ، والاستدلال العقلى عليه ليس إلا لإقامة الحجة على المعارض والدفاع عن عقائده . والعقل قاصر عن أن يحيط بدائرة الشرع . يقول ابن خلدون : « علم الكلام إنما هى عقائد متلقاة من الشريعة كما تلقاها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل وأنظاره . وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحق فيها فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها . وتدافع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية . وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية ، كما تلقاها السلف واعتقدوها وكثير ما بين المقامين : وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لا تساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهى فوقها ، محيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية ، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها . فإذا هدانا الشارع إلى مدارك ، فينبغى أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ، ولا ننظر فى تصحيحه ، بمدارك العقول ولو عارضه ، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقادا وعلما ، ونسكت عما لم نفهم من ذلك وُنفوِّضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه . والمتكلمون دعاة إلى ذلك كلام أهل الإلحاد فى معارضة السلف بالبدع النظرية ، فاحتاجوا إلى

(٥٦) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص٣٥ ـ ٣٦ .

الرد عليهم من جنس معارضتهم ، واستدعى ذلك الحجج النظرية ومخاذاة لعقائد السلفية بها . هذا هو دور العقل من الشرع »[٥٧] .

(٥٧) ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون : ص٤٣٣ .

الفصل الثاني

الاتجاه الإيقاني في القرآن

يقينية المعرفة القرآنية

(٧٥) [illegible] : ١ - ٥٠

---

(٧٥) [illegible]
[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] :
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible] :

القرآن يقينى فى نزوله :

والقرآن يقينى فى نزوله على رسول الله ﷺ . أقام دليله اليقينى على ذلك بالواقع المشاهد الذى حصل للنبى ﷺ فى غار حراء . وهذا اليقين يختص بالنبى وحده كى يصدق بأنه نبى يوحى إليه إذ رأى هذا الوحى رؤية عيان كما قال الله تعالى : ﴿ **ما كذب الفؤاد ما رأى** ﴾(٥٩) وقال سبحانه : ﴿ **إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده** ﴾(٦٠) .

وكما حصل اليقين بهذا للنبى ﷺ حصل لغيره ممن سمع روايته من الرسول ﷺ وقد كان معروفا بصدقه فى قومه ، وكما حصل لمن كان عنده علم متوارث كورقة بن نوفل . روى البخارى بسنده عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها أنها قالت : « أول مابدىء به رسول الله ﷺ من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه ــ وهو التعبد ــ الليالى ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو فى غار حراء فجاءه الملك فقال : اقرأ قال : ما أنا بقارىء . قال : فأخذنى فغطنى(٦١) حتى بلغ منى الجهد ، ثم أرسلنى ، فقال : اقرأ . قلت : ما أنا بقارىء . فأخذنى فغطنى الثانية حتى بلغ منى الجهد ، ثم أرسلنى فقال : اقرأ . قلت : ما أنا بقارىء فأخذنى فغطنى الثالثة ثم أرسلنى فقال : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم** ﴾ فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده فدخل على خديجة بنت خويلد رضى الله عنها ، فقال : زملونى(٦٢) زملونى . فزملوه حتى ذهب عنه الروع فقال لخديجة وأخبرها

---

(٥٩) النجم : ١١ .　　　(٦٠) النساء : ١٦٣ .

(٦١) غطنى : رويت غتنى والمعنى ضمنى وعصرنى والغط : حبس النفس ومنه غطه فى الماء : أى غطسه ولأبى داود الطيالسى فى مسنده بسند حسن : فأخذ بحلقى . انظر ابن حجر : فتح البارى ، ج١ طبعة السلفيه . القاهرة ١٣٨٠ هـ ، ص٣٤ وانظر : الفيروزابادى القاموس المحيط ط٣ ج٢ المطبعة الأميرية القاهرة ١٣٥٢ هـ : ص٣٧٦ .

(٦٢) وملونى من التزميل : والتزميل فى اللغة : الإخفاء وللف فى الثوب وتزمّل : تلفف . انظر الفيروزابادى القاموس المحيط ط٣ ج٣ ص . ٣٩٠ .

الخبر ، لقد خشيت على نفسي . فقالت خديجة : كلا والله ما يخزيك الله أبدا إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم وتقرى الضيف وتعين على نوائب الحق. فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ــ ابن عم خديجة ــ وكان امرءا تنصر فى الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبرانى فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ماشاء الله أن يكتب وكان شيخا كبيرا قد عمى . فقالت له خديجة : يا ابن عم اسمع من ابن أخيك فقال ورقة : ياابن أخى ماذا ترى ؟ فأخبره رسول الله ﷺ خبر ما رأى . فقال له ورقة : هذا الناموس الذى نزل الله على موسى يا ليتنى فيها جذعا ليتنى أكون حيا إذ يخرجك قومك. فقال رسو الله ﷺ : أو مخرجى هم ؟ قال : نعم لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودى وإن يدركنى يومك أنصرك نصرا مؤزرا ، ثم لم ينشب ورقة أن توفى وفترالوحى »(٦٣) .

القرآن يحمل الدلالة اليقينية على صدقه :

والقرآن حمل الدلالة اليقينية على صدقة بأن جعله الله تعالى المعجزة الخالدة الشاهدة بيقين أنه من عند الله ، والذى يتحدى البشر بأن يأتوا بمثله أو بعشر سور من مثله ، أو بسورة من مثله . قال تعالى : ﴿ **وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين** ﴾(٦٤) ، وقال سبحانه : ﴿ **أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين** ﴾(٦٥) ، وقال عز وجل : ﴿ **أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين** ﴾(٦٦) .

والقرآن يقينى فى إعجازه بكافة وجوه الاعجاز مما لا تنقضى عجائبه ، ومما ذكر

---

(٦٣) حديث صحيح انظر ابن حجر فتح البارى بشرح صحيح البخارى ج١ رقم ٣ ص٢٦ .
(٦٤) البقرة : ٢٣ .
(٦٥) يونس : ٣٨ .
(٦٦) هود : ١٣ .

كثير منها علماء المسلمين من إعجاز المسلمين من إعجاز فى النظم والبلاغة والأسلوب ، إلى إعجاز فى الإخبار عن الغيب ، ماضيه من قصص الأقدمين ، ومستقبله من أحوال الأمم والوجود بعد البعثة مما ظهر بعضه والكثير منه مازال مغيبا ، ومما سيكون فى الحياة الآخرة . وإلى إعجازه النفسى والكونى والعلمى والتشريعى وما إلى ذلك .

والعجز أمام تحدى القرآن للناس بهذه الوجوه من الإعجاز ، والاعتراف بالعجز الإنسانى إنما ينشىء هذا اليقين بل ويزيد التأكيد على يقينية هذا القرآن وأنه كتاب الله .

الإيمان أساس اليقين :

وإذا جئنا لمضمون هذا القرآن ، وقضاياه التى يريد أن ينشىء بها أمة،ويبنى بها مجتمعا،نجد اليقين الأول الذى يقيم عليه هذا البناء هو الإيمان بالله الواحد سبحانه وما يتطلبه هذا الإيمان من تصديق بالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله عز وجل . وهذه أسس للإيمان لا يمكن أن تتزعزع بل وإن إنكار شىء منها أو الكفر بأى منها يخرج الإنسان عن دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر . وعلى ذلك فعقيدة التوحيد التى يجعلها القرآن أساسا للإسلام ــ وهى الإيمان ــ عقيدة يقينية . وإذا كان الأساس يقينيا فلابد أن يكون البناء من جنسه .

والتصور الذى ينشئه القرآن فى نفوس المؤمنين لابد أن يكون يقنيا بالله معبودا فى الحياة الدنيا ، مجازيا محاسبا فى الحياة الآخرة فالإسلام هو الاستسلام والطاعة والانقياد لله سبحانه بالإيمان به وسائر أركان الإيمان والانقياد لأحكامه وأوامره . وهذا الإسلام عبادة الله تعالى بمفهومها الشامل ، وكيف يعبد الله من لا يعلم بيقين معبوده ومتطلبات عبوديته ؟ ومن ثم قال بعض المفكرين المسلمين إن أول ما يجب على المكلف بيقين أن يعرف الله عز وجل بأن يكون مؤمنا بوجوده سبحانه وبصفاته ، حتى يكون عنده تصور واضح لعلاقته كمخلوق عابد بالخالق سبحانه المعبود بحق كما يجب عليه أن يعرف الطريق الصحيح لقضاء هذه الحياة الدنيا وفق مرضاته سبحانه بأن يعرف ويلتزم ما يحب الله وما يأمره به ويتجنب ما يكرهه الله وينهاه عنه ،

(٨٠) [illegible]

(٨١) [illegible]

(٨٢) [illegible]

(٨٣) [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

أو فحص لما كان عليه هؤلاء الآباء والأجداد من الحق أو الباطل ، إنما هو مجرد التقليد كما قال سبحانه : ﴿ **وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله . قالوا بل نتبع ما ألقينا عليه أباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون .** ﴾(٧١) .

وإنما هو ترديد وترجيع لما يسمعونه دون إعمل عقولهم التى وهبهم الله إياها من أجل التمتع باليقين كما قال عنهم سبحانه : ﴿ **ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً صم بكم عمى فهم لا يعقلون** ﴾(٧٥) . فالمقلد جاهل الجهل كله بما سلم به تسليما ، لم يجتهد فى تمحيص الأمور ولم يعتن بإقامة البراهين العقلية التى تنير السبيل فى وجهه ولم ير الحقيقة لم يشعر أنه بحاجة إلى رؤيتها كما هى ، وهو أبعد الناس عن المعرفة التى هى إدراك الحقيقة بحيث لا يبقى معه غموض ، وهى الإيقان بالحقيقة بحيث لا يبقى حولها أى شك ومن ثم اعتمد القرآن العلم طريقا للإيمان من خلال النظر فى الأنفس والآفاق وما فيها من تجل لعظمة الله وحكيم صنعه : ﴿ **يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون * الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون** ﴾(٧٣) وقد أوجب القرآن النظر وترك التقليد . قال الإمام الرازى مدللا على ذلك(٧٤) :

الدليل العقلى : إنه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقى فإما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار وإما أنه يجب تقليد البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلى أنه لم قلد أحدهما دون الآخر . وإما أن لا يجوز التقليد أصلا وهو المطلوب فإذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه الطريقة النظرية .

---

(٧١) البقرة : ١٧٠ .
(٧٢) البقرة : ١٧١ .
(٧٣) البقرة : ١٢ ـ ٢٢ .
(٧٤) الرازى : مفاتيح الغيب ج١ ط١ الخيرية القاهرة ١٣٠٧ ه : ص٢٠٩ ـ ٢١٠ .

الأدلة النقلية : من القرآن والسنة :

أما من القرآن : فقد قال سبحانه : ﴿ **ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن** ﴾(٧٥) . ولا شك أن المراد بقوله سبحانه « بالحكمة » أى بالبرهان والحجة فكانت الدعوة بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأمورا بها . وقوله سبحانه « وجادلهم بالتى هى أحسن » ليس المراد منه المجادلة فى فروع الشرع لأن من أنكر النبوة فلا فائدة فى الخوض معه فى هذه الفروع ومن أثبتها فإنه لا يخالف فيها فروع الشرع ، فعلمنا أن هذا الجدال كان فى التوحيد والنبوة ، فكان الجدال فيه مأمورا به .

ثم إننا مأمورون باتباعه عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى : ﴿ **فاتبعونى يحببكم الله** ﴾(٧٦) ولقوله : ﴿ **لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة** ﴾(٧٧) فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدال كما قال سبحانه : ﴿ **ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم** ﴾(٧٨) وهذا ذم من الله سبحانه لمن يجادل فى الله بغير علم ، وذلك يقتضى أن المجادل بالعلم لا يكون مذموما بل ممدوحا . كما حكى الله تعالى ذلك عن نوح عليه السلام ، إذ قال سبحانه : ﴿ **قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا** ﴾(٧٩) ، فلو لم يكن الجدال عن علم ممدوحا لما فعل ذلك نوح عليه السلام وهو نبى ، كما أن الله سبحانه قد أمر بالنظر فقال : ﴿ **أفلا يتدبرون القرآن** ﴾(٨٠) ، و﴿ **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت * وإلى السماء كيف رفعت * وإلى الجبال كيف نصبت * وإلى الأرض كيف سطحت** ﴾(٨١) و﴿ **سنريهم آيتنا فى الآفاق وفى أنفسهم** ﴾(٨٢) و﴿ **قل انظروا ماذا فى السموات والأرض** ﴾(٨٣) و﴿ **أولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض** ﴾(٨٤) . كما أن الله سبحانه ذكر التفكر فى معرض المدح فقال :

---

(٧٥) النحل : ١٢٥ .
(٧٦) آل عمران : ٣١ .
(٧٧) المتحنة : ٦ .
(٧٨) الحج ٣ ، ٨ لقمان ٢٠ .
(٧٩) هود ٣٢ .
(٨٠) النساء ٨٢ .
(٨١) الغاشية ١٧ ــ ٢٠ .
(٨٢) فصلت ٥٣ .
(٨٣) يونس : ١٠١ .
(٨٤) الاعراف ١٨٥ .

(إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون)(١٠) وذم المعرضين .

عن التفكر فقال سبحانه : ﴿ وكأى من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ﴾(٨٦) و ﴿ لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾(٨٧) .

وأما من السنة: فقد روى الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة رضى الله عنه قال: « جاء رجل من بنى فزارة إلى النبى ﷺ: إن امرأتي وضعت غلاما أسود فقال له:هل لك من إبل؟ قال: نعم. قال: فما ألوانها؟ قال: حمر. قال: فهل فيها من أورق؟ قال: نعم. قال فأنى ذلك؟ قال عسى أن يكون قد نزعه عرق. قال: وهذا عسى أن يكونْ نزعه عرق » (٨٨) .

فالرسول ﷺ طلب من ذلك الرجل أن يستعمل عقلهوينظر ويفكر فقبل أن يتهم امرأته كان الأولى به أن يقيس أمر ولده الأسمر على الجمل الأورق الذى نزعه عرق وراثة .

وعن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : قال الله تعالى : كذبنى ابن آدم ولم يكن له أن يكذبنى وشتمنى ابن آدم ولم يكن له أن يشتمنى . أما تكذيبه إياى فقوله : لن يعيدنى كما بدأنى.وليس أول خلقه بأهون على من إعادته . وأما شتمه إياى فقوله : اتخذ الله ولدا.وأنا الله الأحد لم ألد ولم أولد ولم يكن لى كفوا أحد(٨٩)قال الرازى : « فانظر كيف احتج الله تعالى بالمقام الأول بالقدرة على الابتداء على القدرة

---

(٨٥) الروم ٢١ .

(٨٦) يوسف : ١٠٥ .

(٨٧) الأعراف : ١٧٩ .

(٨٨) صحيح البخارى ط . دار الشعب ٢١٥/٨ ومسلم فى صحيحه بنحوه تنظر صحيح مسلم ــ محمد فؤاد عبد الباق ط١ الحلبى سنة ١٩٥٥ ج٢ ص١١٣٧ .

(٨٩) صحيح البخارى ط . دار الشعب ٢٢٢/٦وورد معناه مسند الامام احمد ط . المكتب الاسلامى ، بيروت : ٣١٧/٢ .

على الاعادة . وفى المقام الثانى احتج بالأحدية على نفس الجسمية والوالدية والمولودية »(٩٠) .

والقرآن بدعوته إلى النظر إنما يتميز بالنظرة الإيجابية تجاه اليقين ، إذ إنه يوجه الإنسان للتفكر فى ملكوت السموات والأرض ، والتأمل فى عالمى الغيب والشهادة . ولعل القرآن أول كتاب سماوى يفسح المجال بل يوجب التفكير فى أسرار الكون وخفايا الوجود . ويصف المتأملين المتفكرين بخير مايدل على الإنسانية السوية ، إذ يسميهم بأولى الألباب . ويتهم الذين لا يتعاملون مع الوجود بفكرهم وتدبرهم بأنهم لا يعقلون ، لأنهم ما يتبعون إلا الظن . بل إن القرآن أقام الأدلة للعقل المتفكر على أهم قضية فى الوجود ، وهى قضية وجود الله عز وجل ، ومن ثم على وحدانيته وكماله . وشنع على التقليد الأعمى والتبعية والتلقائية كما سبق وأن ذكرنا الآيات الكثيرة الدالة على ذلك . بل لقد اتجه كثير من مفكرى الإسلام إلى الفهم من القرآن اتجاها يقدم المعونة للعقل تجاه المتشابهات من الآيات بالتفكر فيها ومحاولة فهمها ابتداء من ردها إلى المحكمات وانتهاء إلى الإدلاء فيها بما يفهمه العقل ، على ضوء قواعد الفهم واللغة ، وضمن دائرة الدين وروحه ، معلنين بذلك أن القرآن يحض على الفكر والتدبر وسبر أعماق المعرفة ، لا يرضى المواقف السلبية الدالة على العجز أمام كشف أسرار الكون وفهم آيات الكتاب . وهم بهذا مستندون إلى إيجابية أوامر القرآن بالنظر والتدبر والتفكر . وحتى التسليم فإنه موقف جميل بعد التفكر والبحث والنظر وهو أجمل وأليق بالإنسان من موقف التسليم قبل البحث لأنه يدل على العجز . وما أجمل أن يشكر المؤمن ربه على ما أنعم به عليه من الفكر والعقل ليقول بعدها قول الراسخين فى العلم بتأدب وخشوع كما يمدحهم سبحانه وتعالى : ﴿ **والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب** ﴾(٩١) .

يقين القرآن يلتقى مع يقين الفطرة :

والقرآن إذ يؤسس المعرفة اليقينية إنما يتجه إلى الفطرة السليمة الموقنة بأنها مخلوقة

(٩٠) الرازى : مفاتيح الغيب ، ط١ ، ظ/٢١٠ .   (٩١) آل عمران : ٧ .

لله، وأن نور المعرفة يتجلى فيها بالعمل الفكرى. والقرآن يوقظ هذه الفطرة ويجلوها ويثيرها بما تشاهده من معروضات فى الكون والأنفس وفيما مضى وما هو مستقبل ، وبالترغيب والوعد تارة وبالترهيب والوعيد تارة أخرى . ويعرض عليها القضية الصحيحة على أنها قضية ثابتة وحقيقة لا تتغير، ويدع القلب البشرى أو العقل البشرى بعد ذلك أمام هذه البراهين ليختار طريقه على علم وهدى ونور : ﴿ **إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا** ﴾(٩٢) .

والقرآن جعل اليقين مقصداً أسمى لحياة المؤمن فى دنياه وأخراه ، إذ جعل المقصد من الآيات المنزلة أن يوقن الناس بوحدانية الله تعالى وسائر صفاته فاليقين هو الغرض من الآيات التى ينزلها ويعرضها . قال تعالى : ﴿ **وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الآيات لقوم يوقنون** ﴾(٩٣) كما جعل الآيات المعروضة فى الكون طريقا بالنظر فيها إلى اليقين قال تعالى: ﴿ **وفى الأرض آيات للموقنين** ﴾(٩٤) وقال سبحانه : ﴿ **الله الذى رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجرى لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون** ﴾(٩٥) .

كما جعل القرآن ما يأتى من عند الله من أخبار الأمم الماضية هو الخبر اليقين وهو العلم الحقيقى قال تعالى : ﴿ **وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفى شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا** ﴾(٩٦) .

كما جعل القرآن التحاكم إلى الله أوضح الدلالات وأحسنها على اليقين فقال

(٩٢) الإنسان : ٣ .
(٩٣) البقرة : ١١٨ .
(٩٤) الذاريات : ٢٠ .
(٩٥) الرعد : ٢ .
(٩٦) النساء : ١٥٧ .

سبحانه : ﴿ **أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون** ﴾(٩٧) .

والقرآن يؤسس منهجا للبحث اليقينى إذ يدعو إلى التفكر مثنى وفرادى بعيدا عن ضوضاء الكثرة والجماهير لأن الكثرة والجماهير ، لاتجعل الإنسان يقف مع فطرته ، إذ نداء المجموع والشعور بالحرج أمامهم يعكر الصفو ، ويجعل الشخص يتعصب لباطله ، وهذا المنهج الانفرادى أو الثنائى فى البحث ومناقشة الأمور منهج فيه البحث الواضح عن البداهة والرجوع إلى الفطرة تلك البداهة والفطرية الموصلتان إلى اليقين . إذ إن هذه الأفكار الصادرة عن السلطات البعيدة عن منهج الله أيا كانت فلسفية أو اجتماعية أو سياسية تكون أشد الأفكار ميلا مع الهوى ، وأكثرها متابعة للنزوات الطارئة وأبعدها عن مرتبة اليقين . فطرح هذه الأفكار والعودة إلى الفطرة التى هى نور الله للإنسان ويدعمها منهج الله وهو القرآن ، يعيد الإنسان إلى الوضوح وإلى الصفاء ، ويجعله متقبلا للحق مبتعدا عن الباطل.وهذا كله يحتاج إلى الهدوء بعيدا عن الصخب وحلبات الصراع الفكرى الجماهيرى لذلك قال سبحانه : ﴿ **وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله** ﴾(٩٨) وقال سبحانه فى هذا المنهج الثنائى والفردى : ﴿ **قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدى عذاب شديد** ﴾(٩٩) .

قواعد المنهج اليقينى :

وهذه الآية التى تدعو إلى هذا المنهج فى البحث من أجل الوصول إلى اليقين تضع شروطا لهذا المنهج أو قواعد له ، نفهمها من الآية كما يلى :

١ – قاعدة الإخلاص فى حب الحقيقة والبحث عنها واضحه من قوله سبحانه : « أن تقوموا لله » .

---

(٩٧) المائدة : ٥٠ .
(٩٨) الأنعام : ١١٦ .
(٩٩) سبأ : ٤٦ .

٢ – البعد والتخلص عن المصلحة الخاصة ، والغرض والهوى الشخصى والشهوات الأرضية وهذا ما يسمونه بالموضوعية بمعنى البعد عن العامل الذاتى . قال الله تعالى : ﴿ **ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون** ﴾(١٠٠) وقال سبحانه : ﴿ **إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيرا** ﴾(١٠١) .

٣ – التجرد عن العوامل الخارجية والضغوط أيا كانت هذه العوامل والضغوط من تقليد للآباء أو تقديس للأشخاص العظماء أو إعجاب بالمبادىء والتيارات السائدة الرائجة والمؤثرات الجماعية .

٤ – التعامل الواقعى البسيط مع القضايا، وليس التعامل الخيالى، وذلك بتحديد مصطلحات البحث ومنطلقاته « قل إنما أعظكم بواحدة » .

٥ – استعمال منطق العقل أو قوانين الفطرة الصافية الهادئة البعيدة عن الضجيج والمؤثرات بالتفكير « ثم تتفكروا » .

٦ – ادارة الحوار المنتج إما مع النفس « فرادى » أو مع آخر بالقيود السابقة « مثنى » .

٧ – الاعتماد على مقدمات وشواهد علمية صحيحة صالحة للبرهان والحكم على أساس العلم لا على أساس الجهل أو الظن قال الله تعالى : ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾(١٠٢) و﴿ **يا أيها الذين آمنو إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين** ﴾(١٠٣) ، وقال سبحانه ﴿ **وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولداً ما لهم به من علم ولا لآبائهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا** ﴾(١٠٤) ،

---

(١٠٠) المائدة : ٨ .
(١٠١) النساء : ٥٨ .
(١٠٢) الاسراء : ٣٦ .
(١٠٣) الحجرات : ٦ .
(١٠٤) الكهف : ٤– ٥ .

وقال سبحانه : ﴿ **هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان بين فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا** ﴾(١٠٥) . وطلب الله من المؤمنين أن يردوا علم ما لم يعلموه على أساس يقينى إلى الله سبحانه. فعندما تساءل أصحاب الكهف عن الفترة التى لبثوها فى كهفهم ﴿ **قالوا : ربكم أعلم بما لبثتم** ﴾(١٠٦) وكذلك أنكر على من يقولون بغير علم رجما بالغيب ووجههم إلى أن يكلوا علم ما لم يعلموه إلى الله سبحانه وتعالى فقال سبحانه : ﴿ **فقالوا : ابنوا عليهم بنياناً ربهم أعلم بهم . قال الذين غلبوا على أمرهم لنتخذن عليهم مسجدا سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربى أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل فلا تمار فيهم إلا مراءً ظاهراً ولا تستفت فيهم منهم أحدا** ﴾(١٠٧) ، وقال : ﴿ **قل الله أعلم بما لبثوا له غيب السموات والأرض أبصر به وأسمع ما لهم من دونه من ولى ولا يشرك فى حكمه أحدا** ﴾(١٠٨) .

تحديد معنى اليقين :

ذكر اليقين فى القرآن فى تسعة وعشرين موضعا بصيغ هى : اليقين ويقينا ـ توقنون ـ يوقنون ـ موقنين ـ واستيقنتها ـ ليستقين ـ بمستيقنين . واليقين الذى يريده القرآن هو العلم والثابت الواضح الذى لا شك فيه . إذ اليقين فى اللغة(١٠٩) من يقن الأمر ييقن يقنا : ثبت ووضح . والوصف يقين ويقال اليقين : العلم الذى انتفت عنه الشكوك والشبه .

ويقال : خبر يقين لا شك فيه ويطلق على الموت لأنه لا يمترى فيه أحد . والإيقان عند الإطلاق : هو الذى لا شك فيه بما يجب الإيمان به فى الدين . وقد وردت تعريفات لليقين بعضها متأثر باليقين الفلسفى وبعضها الآخر أعم من هذا اليقين .

---

(١٠٥) الكهف : ١٥ .
(١٠٦) الكهف : ١٩ .
(١٠٧) الكهف : ٢١ ـ ٢٢ .
(١٠٨) الكهف : ٢٦ .
(١٠٩) مجمع اللغة العربية : معجم الفاظ القرآن الكريم : ٢/٧٠٩ ـ ٧١٠ .

التعريف الأول للمتكلمين والمنطقيين :

عرفوا اليقين بأنه : « العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكا فيه ، سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا »(١١٠) .

وعرف الزمخشرى الإيقان : بأنه « إيقان العلم بانتقاء الشك والشبهة عنه »(١١١) .

وعرف الجرجانى الإيقان **بأنه** : « العلم بحقيقة الشيء بعد النظر والاستدلال »(١١٢) .

وكل هذه التعريفات تدل على عدم الشك ذلك لأن ميل النفس إلى التصديق بالشيء له أربع مقامات(١١٣) : **أولها** : أن يعتدل التصديق والتكذيب ويعبر عنه بالشك . وثانيها : أن تميل النفس إلى أحد الأمرين ، مع الشعور بإمكان نقيضه ، ولكنه إمكان لا يمنع ترجيح الأول . فهذا التجويز مساو لذلك الميل ، ولكنه غير دافع رجحانه فهذه الحالة تسمى ظنا . والثالث : أن تميل النفس إلى التصديق بشيء بحيث يغلب عليها ولا يخطر بالبال غيره ، ولو خطر بابلبال تأبى النفس عن قبوله ، ولكنه ليس مع ذلك معرفة محققة إذ لو أحسن صاحب هذا المقام التأمل والإصغاء إلى التشكيك والتجويز اتسعت نفسه للتجويز وهذا يسمى اعتقادا مقاربا لليقين . والرابع : المعرفة الحقيقية الحاصلة بطريق البرهان الذى لا يشك فيه ، ولا يتصور الشك فيه، فإذا امتنع وجود الشك وإمكانه سمى يقينا . فعند المتكلمين كل علم لا شك فيه يسمى يقينا . ولا يوصف اليقين بالضعف ، إذ لا تفاوت فى نفى الشك .

وهذا التعريف لليقين إنما هو تعريف لليقين الفلسفى أو البرهان الذى يستوى مع

(١١٠) الرازى مفاتيح الغيب : ج١ ص١٧٣ .
(١١١) الزمخشرى : الكشاف : ج١ طبعة مصطفى الحلبى القاهرة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢ م : ص١٣٧ .
(١١٢) الجرجانى : التعريفات : ص٣٤ .
(١١٣) الغزالى : احياء علوم الدين ، ج١ ، ص٧٢ ، ٧٣ .

اليقين البديهى أو الضرورى الواضح الذى هو الاعتقاد المطابق للواقع الذى لا يقبل الشك ولا الزوال ولا حتى إمكانية التشكيك . وهو متضمن اعتقادين : اعتقاد أن الشيء كذا ، واعتقاد أنه لا يمكن إلا أن يكون كذا ونلمح فى هذا التعريف التركيز على موضوعية اليقين وواقعيته كما نلمح منه أن الوضع النفسى لليقين تابع لهذه الموضوعية ، ومن ثم كان جزما لا يقبل حتى إمكانية التشكيك .

وأما التعريف الثانى لليقين :

عند عامة الفقهاء والصوفية وأكثر العلماء كما يقول الغزالى : « فهو أن لا يلتفت فيه إلى اعتبار التجويز والشك بل إلى استيلائه وغلبته على العقل حتى يقال : فلان ضعيف اليقين بالموت ، مع أنه لا شك فيه ويقال فلان قوى اليقين فى إتيان الرزق مع أنه قد يجوز أن لا يأتيه . فمهما مالت النفس إلى التصديق بشيء وغلب ذلك على القلب واستولى حتى صار هو المتحكم والمتصرف فى النفس بالتجويز والمنع سمى ذلك يقينا . ولا شك فى أن الناس مشتركون فى القطع بالموت والانفكاك عن الشك فيه ، ولكن منهم من لا يلتفت إليه ولا إلى الاستعداد له وكأنه غير موقن به،ومنهم من استولى ذلك على قلبه حتى استغرق جميع همه بالاستعداد له ولم يغادر فيه متسعا لغيره ، فيعبر عن مثل هذه الحالة بقوة اليقين وهلى هذا الاصطلاح يوصف اليقين بالضعف والقوة »(١١٤) .

وكأن هذا الاصطلاح يبرز لليقين وجودا نفسيا أو ذاتيا من جهة ما يغلب استيلاء هذا اليقين على النفس بينما الاصطلاح الأول يركز على مصدر اليقين وموضوعه .

يقين القرآن ذاتى وموضوعى :

وهنا نتسائل : أى الاصطلاحين قصد القرآن فى يقينه ؟ وما علاقة الدليل بالعلم اليقينى ؟ هل الدليل ينشيء يقينا ؟ وهل لا ينشأ اليقين إلا بالدليل ؟ والإجابة على ذلك كله هى :

---

(١١٤) المرجع السابق : ص٧٣ .

إننا إذا استعرضنا آيات العلم واليقين والظن فى القرآن الكريم ، ونظرنا إلى الأدلة التى يقيمها القرآن حججا على قضاياه ، ودعوته إلى النظروالتدبر والتأمل والتفكر ، وما إلى ذلك ، نستطيع أن نقرر الحقائق التالية :

١ – اليقين هو مقصود العلم فى القرآن وأعلى درجاته وهذا اليقين مسألة نفسية أو عقلية هى إقتناع واعتقاد جازم ومسألة موضوعية وهو أنه مطابق للواقع . فاليقين ذاتى وواقعى ، أو ذاتى وموضوعى ، وأن غياب الحالة النفسية لا يلغى يقينية الشىء فى ذاته .

٢ – اليقين فى القرآن لا يقتصر على اليقين بالمعنى الفلسفى الذى هو البرهان أو اليقين الناشىء عن دليل برهانى ، مرتب ترتيبا فلسفيا معينا فحسب ذلك أن الإنسان قد يحصل له اليقين بالتسليم والوعى الفطرى دون الحاجة إلى دليل ، وهذا يعنى أن الدليل البرهانى ليس هو الطريق الوحيد لليقين فى نظر القرآن . ومن ثم فإن قيمة الدليل ومكانته ـ فى نظر القرآن ـ هى فى أنه منبه للفطرة والدليل بالنسبة للمسلم لا يكون ناشئا عن شك فالمستدل ليس شاكا حتى يصل بالاستدلال إلى إزالة الشك ومن ثم يصل إلى اليقين . ولو كان الأمر كذلك أى لو كان الاستدلال هو الطريق لليقين لما كان الإيمان أمر ميسورا للناس . ومن ثم كان مقصود الاستدلال البرهانى فى القرآن زيادة اطمئنان الشخص وتأكيدا ليقينه بالمدلول ، هذا بالنسبة للمؤمنين . أما غيره فيكون الاستدلال بالدليل البرهانى من أجل إقامة الحجة عليه أى أن مقصود القرآن تقوية اليقين بالمعنيين جميعا : نفى الشك الذى يدعيه الخصم ، وزيادة تسليط اليقين على النفس حتى يكون هو الغالب عليها المتحكم والمتصرف فيها .

وعلى ذلك فاليقين الفلسفى ـ البرهانى ـ جزء من اليقين القرآنى ، واليقين القرآنى أعم منه وكثيرا ما يكون أسبق منه وذلك متناسق مع ميدان اليقين فى المنهج القرآنى ، إذ ليس ميدان اليقين القرآنى منحصرا فى عالم الشهادة فحسب حتى يقوم المتيقن بالنظر والتحقق من كل شىء بحسه وعقله ، وإنما يتجاوزه إلى عالم الغيب . واليقين بعالم الغيب يخضع للزيادة والنقصان والتفاوت ، لا من جهة الشك ولكن جهة الاطمئنان وزيادة اليقين . ومن ثم كان امتحان الإنسان بهذا اليقين الغيبى أبلغ

من امتحانه بما يشاهده فى عالم الشهادة . وهنا يكمن سر الإيمان والعبادة بالابتلاء . بل إن مما يتميز به اليقين القرآنى هو أنه يجعل الإيمان بهذا الغيب بداية الإيمان فى عالم الشهادة فقال تعالى ﴿ **الذين يؤمنون بالغيب** ﴾(١١٥) ، ومرحلة انتقال بين عالم الشهادة وعالم الغيب بالموت الذى سماه القرآن يقينا . فقال سبحانه : ﴿ **واعبد ربك حتى يأتيك اليقين** ﴾(١١٦) ، وقال سبحانه : ﴿ **وبالآخرة هم يوقنون** ﴾(١١٧) .

فاليقين إذن ليس البرهان العقلى مصدره الوحيد . فالوحى مصدر لليقين والفطرة السليمة تؤمن بالله من غير أن يقام لها على ذلك دليل برهان أو حتى الشعور بالحاجة إلى إقامة مثل هذا الدليل . والتعليم الإيمانى لحقائق الإيمان مع الوعى السليم طريق لليقين كذلك .

وكل هذه الأصناف من اليقين تتفاوت درجاتها عند الناس فتقوى بالطاعة وتضعف بالمعصية رغم اشتراك الجميع باليقين فيها .

ولذلك يذكر لفظ اليقين فى القرآن ليدل على اليقين أو على الظن المقارب أو غلبة الظن حيث يمدح الله سبحانه صنفا من الناس وهم الذين يؤمنون بالآخرة فيقول : ﴿ **الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون** ﴾(١١٨) ، ويقول فى شأن الموقن الذى أوتى كتابه بيمينه فأدخله الله الجنة : ﴿ **إنى ظننت أنى ملاق حسابيه** ﴾(١١٩) . ونستطيع أن نجزم من سياق مثل هاتين الآيتين أن الظن إنما يفيد فيهما اليقين ، ولا يمكن أن يكون المقصود بالظن هنا مجرد الميل النفسى إلى أحد الأمرين دون الآخر مع الشعور بامكان نقيضه ــ كما هو تعريف الظن ــ لأن ذلك كفر لا يمدح صاحبه عليه ، ولا ينال الحظوة عند الله والرضى والجنة .

---

(١١٥) البقرة : ٣ .
(١١٦) الحجرات : ٩٩ .
(١١٧) البقرة : ٤ .
(١١٨) البقرة : ٤٦ .
(١١٩) الحاقة : ٢٠ .

وقد فسر الزمخشرى [١٢٠] الظن هنا بأنه اليقين فقال : وذكر أن فى مصحف عبد الله كلمة « يعلمون » بدلا من « يظنون » ، ووجَّه لذلك أنه لابد من لقاء الجزاء ، فيعلمون . كما فسر يظنون بأنهم يتيقنون . ومن ثم وجب أن يكون الظن هنا بمعنى العلم[١٢١] ، سواء كان مقاربا لليقين أو هو اليقين ، وسواء كان إطلاق الظن هنا من جهة اشتراكه مع اليقين فى كون كل منهما اعتقادا فيتحقق فيهما معنى العلم ، أو كان من باب إطلاق الظن المقارب أو المساوى لليقين . إلا أن المقصود هنا هو اليقين بمفهومه القرآنى ، إذ لو كان المقصود هو اليقين الناشيء عن البرهان فحسب كما فى اليقين الفلسفى لما ذكر الله سبحانه مصطلح الظن وأراد به اليقين . فاليقين القرآنى أعم فى طبيعته وفى طريقه من اليقين الفلسفى . وإن كان القرآن يجعل النظر الصحيح فيما يحتاج فيه النظر طريقاً إلى اليقين كما يجعل الخبر الصادق عن المعصوم الذى يصلنا بطريق التواتر طريقا لليقين كذلك . لكنه لا يحصر اليقين فى هذه الطرق ، فاليقين القرآنى هو العلم الصحيح ويقابله الظن الذى ليس بعلم والشك والجهل ، ويرادفه الإيمان والاطمئنان فى الإيمان . كما أنه يقوى ويضعف .

قيمة الدليل بحسب مفهوم اليقين القرآنى :

إن قيمة الدليل أو البرهان كما هى فى مفهوم اليقين القرآنى فى أنها تزيد الاطمئنان واليقين وليس الدليل وحده هو الذى يزيد اليقين بل يزيده العمل الصالح والتقوى .

---

(١٢٠) الزمخشرى : الكشاف : ٢٧٨/١ .

(١٢١) ولا وجه لما نقله الرازى فى تفسيره الكبير : ٣٣٦/١ من قول البعض : أن المراد هنا الظن الحقيقى وليس العلم وذلك على تقديرات : ، وتأويلات لا داعى لها . من هذه التأويلات أن الملاقاة هنا مجاز والمقصود به الموت والإنسان غير عالم بساعة موته . أقول : لا وجه لهذا لأن اليقين بالموت لا ينكره أحد بل هو يقين وعدم العلم بساعة الموت يقين أيضا . وكونه لا يعلم بساعة موته لا يجعله ظانا بلقاء الله . وأولوا ملاقاة ربهم ملاقاة الثواب والإنسان لا يقطع بكونه ملاقيا للثواب بل يرجو ذلك . اقول : إن هذا الصنف الذى مدحه الله ممن أحسن العمل ، وإحسان العمل ناشيء عن إحسان الظن بالله ومن أحسن الظن بالله واحسن العمل أيقن بلقاء الله وأنه سيكرمه . وكمال الخشوع لا يكون بإنزال اليقين إلى درجة الظن فى مسألة اعتقادية أساسية كهذه .

أما الآيات القرآنية سواء منها المعجزات أو الدلائل على وجود الله ووحدانيته فانها تزيد الموقن يقينا وتزيل الشبهة عن الذى عنده شبهة فقد قال الله تعالى : ﴿ **قد بينا الآيات لقوم يوقنون** ﴾(١٢٢) . وخص الله تعالى بذلك الذين يوقنون ، لأنهم أهل التثبت فى الأمور والطالبون لمعرفة حقائق الأشياء على يقين وصحة ، فأخبر جل ثناؤه أنه بين لمن كانت هذه الصفة صفته ما بين من ذلك ليزول شكه وليعلم حقيقة الأمر إذ كان ذلك خبر من الله جل ثناؤه،وخبر الله الخبر الذى لا يعذر سامعه بالشك فيه وقد يحتمل غيره من الأخبار ما يحتمل من الأسباب العارضة فيه من السهو والغلط والكذب،وذلك منفى عن خبر الله عز وجل(١٢٣).وأن اليقين الذى يكتسبه المؤمنون من الآيات « لا يعنى أنهم بغير يقين حتى تأتى هذه الآيات ، وأن هذه الآيات لا تنشىء اليقين ، إنما اليقين هو الذى يدرك دلالتها ويطمئن إلى حقيقتها ويهيىء القلوب للتلقى الواصل الصحيح »(١٢٤) . ومما يدل على أن مسألة اليقين مسألة ذاتية لا علاقة لها بالدليل إيجابا أو سلبا أى أنها لا تدور مع الدليل وجودا وعدما. فالكفار حتى مع قيام الدليل واستيقان نفوسهم للحقيقة إلا أن الموقف اليقينى الذى يتصرف فى نفوسهم ويوجههم للإيمان لم يحصل إذ قال سبحانه فيهم ﴿ **فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين * وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين** ﴾(١٢٥) .

واليقين هو الأساس لكل معرفة ممكنة فإذا انتفى اليقين تزلزلت أركان المعرفة واختل إمكانها وما اليقين إلا التصديق الوثيق بموضوع المعرفة . وهذا التصديق كثيراً ما يكون بغير دليل . ولذلك جعل الدليل من أجل الاطمئنان وتجاوز درجة اليقين ، بمعنى التصديق والإيمان إلى اليقين فى درجة أعلى كما قال سبحانه فى حق إبراهيم عليه السلام : ﴿ **وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من**

---

(١٢٢) البقرة : ١١٨ .

(١٢٣) الطبرى : تفسير الطبرى : ٥٧٧/٢ .

(١٢٤) سيد قطب : فى ظلال القرآن : ج١ ط٢ ص١٠٧ .

(١٢٥) النمل : ١٣ ــ ١٤ .

الموقنين ﴾(١٢٦) ، والمقصود بها زيادة اليقين ، لأنه يستحيل أن يكون نبى ولا يقين معه ، وينتظر الدليل حتى يوقن بالله ، ولذلك صرح إبراهيم بمقصوده من طلب الدليل حينما طلب أن يريه الله إحياء الموتى إذ قال سبحانه : ﴿ **وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى قال : أو لم تؤمن ؟ قال : بلى ولكن ليطمئن قلبى** ﴾(١٢٧) .

وكذلك نفهم المقصود من طلب موسى عليه السلام من الله سبحانه الرؤية ، لذا قال سبحانه : ﴿ **قال رب أرنى أنظر إليك قل لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين** ﴾(١٢٨) فالدليل القرآنى على مسائل العقيدة إذن غرضه ارتفاع مستوى الإيمان فى نفس المؤمن وازدياد درجة اليقين لديه ، ومن ثم فسر كثير من المفسرين قوله تعالى فى حق إبراهيم عليه السلام لما طلب من الله أن يريه كيف يحى الموتى ، أى لما طلب دليلا على قدرة الله عز وجل فقالوا : إنه يستحيل على الأنبياء الشك وإنما الذى كان يطلبه إبراهيم عليه السلام أدلة مشاهدة للعيان تزيد عنده طمأنينة القلب ويقين البرهان ، فإذا جمع يقين المعاينة إلى يقين البرهان ارتفعت درجة اليقين ، ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام فى حديث رواه ابن عباس وغيره : « ليس الخبر كالمعاينة »(١٢٩) . وقال الأخفش « لم يرد رؤية القلب وإنما أراد رؤية العين »(١٣٠).ولا وجه لما رجحه الطبرى من أن إبراهيم عليه السلام كان شاكا ، مستدلا بحديث أخرجه البخارى ومسلم أن رسول ﷺ قال : « نحن أحق بالشك منه » .

ذلك أن الأصح فى فهم هذا الحديث هو أنه لو كان إبراهيم عليه السلام ـ وحاشاه ـ شاكا فنحن أحق بالشك منه ، وذلك لقرب إبراهيم عليه السلام من الله

---

(١٢٦) الأنعام : ٧٥ .

(١٢٧) البقرة : ٢٦٠ .

(١٢٨) الأعراف : ١٤٣ .

(١٢٩) مسند الإمام أحمد ط . المكتب الإسلامى ، بيروت : ٢١٥/١ ، ٢١٧ .

(١٣٠) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن : ج٣ ط٣ دار الكاتب العربى القاهرة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧ م : ص٢٩٨ .

ودرجته منه فهو خليل الله ، ونحن على أتم اليقين فكيف بإبراهيم إنه كان على اليقين ولم يكن شاكا فالأحرى بمقامه ذلك ألا يفهم منه أنه كان شاكا فالحديث دليل استحالة الشك من إبراهيم وليس دليلا على شكه،والذى روى فيه عن النبى ﷺ قوله « إن ذلك محض الايمان »(١٣١) وصريح القرآن يقول : ﴿ **قال : بلى ولكن ليطمئن قلبى** ﴾(١٣٢) ، هذا فضلا عن أنه يستحيل عليه عقلا أن يشك ، إذ الشك بالله فى هذا المقام مستحيل على الأنبياء ، إذ كيف يدعو إلى الله والإيمان به من كان شاكاً فيه ؟ كما أن الله عز وجل أخبر أن الأنبياء ليس للشيطان عليهم سبيل من الشك وغيره سبحانه : ﴿ **إن عبادى ليس لك عليهم سلطان** ﴾(١٣٣) قال القرطبى : « وإنما سأل أن يشاهد كيفية جمع أجزاء الموتى بعد تفريقها وإيصال الأعصاب والجلود بعد تمزيقها فأراد أن يترقى من علم اليقين إلى حق اليقين(١٣٤) .

درجات اليقين :

وقد ذكر القرآن مصطلحات هى :

علم اليقين :

فقد ذكره سبحانه بقوله : ﴿ **ألهاكم التكاثر * حتى زرتم المقابر * كلا سوف تعلمون * ثم كلا سوف تعلمون * كلا لو تعلمون علم اليقين * لترون الجحيم *** ﴾(١٣٥) .

عين اليقين : ذكره بقوله : ﴿ **ثم لترونها عين اليقين** ﴾(١٣٦) .

حق اليقين : ذكره سبحانه بقوله : ﴿ **وإنه لحق اليقين * فسبح باسم ربك**

(١٣١) مسند الإمام أحمد ٤٥٦/٢ .
(١٣٢) البقرة : ٢٦٠ .
(١٣٣) الحجر : ٤٢ .
(١٣٤) وقعت فى النسخة المطبوعة خطأ علم اليقين وهو خطأ مطبعى أو من النساخ ظاهر والصحيح كما أثبتنا .
« القرطبى : الجامع لأحكام القرآن : ٢٩٩/٣ .
(١٣٥) التكاثر : ١ ــ ٦ .
(١٣٦) التكاثر : ٧ .

العظيم ﴾(١٣٧) .

قال القشيرى فى هذه المصطلحات : « هذه عبارات من علوم جلية فاليقين هو العلم الذى لا يداخل صاحبه ريب على مطلق العرف ، ولا يطلق فى وصف الحق سبحانه لعدم التوقيف فعلم اليقين هو اليقين ، كذلك عين اليقين نفس اليقين . وحق اليقين نفس اليقين . فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان وعين اليقين ما كان بحكم البيان وحق اليقين ما كان بنعت العيان ، فعلم اليقين لأرباب العقول ، وعين اليقين لأصحاب العلوم وحق اليقين لأصحاب المعارف(١٣٨) .

وشرح أبو يحيى ، زكريا الأنصارى اليقين ، بأنه عند جماعة : هو توالى العلم بالمعلوم حتى لا يكاد يغفل عنه فهو أخص من العلوم ، وعن آخرين هو العلم . وأن هذه المصطلحات تتفاوت فى القوة بناء على أن اليقين مقول على أفراده بالتشكيك. وفسر عين اليقين بأنه ما كان بطريق الكشف والنوال(١٣٩) . وقال أبو بكر بن الوراق : اليقين على ثلاثة أوجه يقين خبر ويقين دلالة ويقين مشاهدة وشرحها الأنصارى بقوله : ويقين الخبر وهو العلم الحاصل عن خبر الأنبياء بما غاب عن المشاهدة من الجنة والنار وغيرهما من أحوال يوم القيامة .

ويقين دلالة : وهو ما حدث بالنظر الدال على حدوث العالم وقدم محدثه وكماله كمال صفاته(١٤٠)وهذا كله يدل على أن اليقين درجات .

زيادة اليقين ونقصه :

وإذا كان اليقين يتفاوت . يزيد وينقص ، يقوى ويضعف فإن ذلك تابع لزيادة الإيمان ونقصه . وهنا يقع الخلاف فى زيادة اليقين والإيمان ونقصهما أو عدم قابليتهما

---

(١٣٧) الحاقة : ٥٠ ـ ٥١ .

(١٣٨) القشيرى : الرسالة القشيرية ط٢ مصطفى الحلبى القاهرة ١٣٧٩هـ/ ١٩٥٩ م : ص٤٧ .

(١٣٩) المرجع السابق : منتخبات من شرح شيخ الإسلام : ص٤٧ .

(١٤٠) المرجع السابق : ص٩٢ .

لذلك ومن أشكلت عنده قضية الزيادة والنقص ورفضها إنما لأنه عرف الإيمان بأنه التصديق وأن التصديق لا يعتد به ولا يكون صحيحا إلا إذا وصل إلى درجة اليقين . واليقين المنطقى عند هؤلاء لا يقبل الزيادة والنقص ، لأن اليقين عندهم الاعتقاد بأن الشيء كذا ولا يمكن أن يكون إلا كذا،والنزول عن مرتبة اليقين إنما هو إلى الظن أو الشك وليس الظن أو الشك إيمانا يعتد به،بل الشك كفر صريح . ولكن هذا غير صحيح لأن الظن لا يغنى من الحق شيئا ولا يعتد به إيمانا صحيحا إذا جاز فيه وقوع الطرف الآخر المناقض أى إذا لوحظ فيه طرفان متناقضان : أحدهما أن هذا الأمر ثابت والثانى يحتمل احتمالا ضعيفا ألا يكون ثابتا . فاذا جزم الذهن بأنه ثابت-فلم يتصور النقص ، أى عدم الثبوت-كان جزمه هذا إيمانا ، وإن لم يكن ناشئا عن برهان مؤلف من المقدمات اليقينية فى عرف علماء المنطق على طريقهم،ولا ملاحظا فيه استحالة له الطرف الآخر.وأكثر المؤمنين بالله والمؤمنين بالجبت والطاغوت فى هذه المرتبة من الإيمان . ويصح أن يطلق على أهلها لفظ المؤمنين أو الموقنين ، ولو كان الإيمان لا يصح إلا ببرهان منطقى على إثبات قضاياه واستحالة ضدها ، لما تصور أن يرتد أحد عن الإسلام بعد دخوله لأن اليقين بهذا المعنى لا يمكن الرجوع عنه وإن أمكن مكابرته ومجاحدته باللسان .

ولذلك قال الإمام محمد عبده : الرجوع عن الحق بعد اليقين فيه كاليقين فى العلم ، كلاهما قليل فى الناس،يعنى بذلك اليقين المنطقى الذى تنتهى مقدماته إلى البديهيات ولكن الردة ثابتة عقلا ووقوعا(١٤١) ، فقد قال الله تعالى : ﴿ **إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم أزدادوا كفراً لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا** ﴾(١٤٢) . وزيادة اليقين تكون بزيادة متعلقات الإيمان ، ومن ثم قال الله سبحانه : ﴿ **وقل رب زدنى علما** ﴾(١٤٣) .

وإذا كان الإيمان علما يقينا أو كان اليقين أعلى درجات الإيمان ، فإن اليقين يزيد

---

(١٤١) محمد رشيد رضا : تفسير المنار : ١٩٧/٤ .

(١٤٢) النساء : ١٣٧ .

(١٤٣) طه : ١١٤ .

وينقص بزيادة الإيمان ونقصه . وهو الرأى الذى عليه عامة أهل العلم خلاف رأى أبى حنيفة فى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص . والخلاف فى الزيادة والنقص بحسب الاختلاف فى تعريف الإيمان :

(أ) فمن عرف الإيمان بأنه التصديق فحسب فالتصديق عمل قلبى لا يحتمل الزيادة ولا النقص حيث إن التصديق كما سبق وأن ذكر عند المناطقة لا يكون إيمانا صحيحا إلا إذا وصل درجة اليقين ، أى العلم الجازم الذى لا يحتمل الشك ولا إمكان التشكيك . ومن قال بزيادة الإيمان ونقصه قال بزيادة اليقين مع تعريف الإيمان بأنه التصديق . قال الرازى(١٤٤) : « زيادة الإيمان الذى هو التصديق على وجهين » .

الوجه الأول :

وهو الذى عليه عامة أهل العلم على ما حكاه الواحدى رحمه الله : أن كل من كانت الدلائل عنده أكثر وأقوى كان أزيد إيمانا ، لأن عند حصول كثرة الدلائل وقوتها يزول الشك ويقوى اليقين وإليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام : لو وزن إيمان أبى بكر بإيمان أهل الأرض لرجح »(١٤٥) ، يريد أن معرفته بالله أقوى .

وقد اعترض على هذا الرأى إذ لقائل أن يقول : المراد من هذه الزيادة : إما قوة الدليل أو كثرة الدليل .

أما قوة الدليل : فباطل وذلك لأن كل دليل فهو مركب لا محالة من مقدمات . وتلك المقدمات إما أن يكون مجزوما بها جزما مانعا من النقيض أولا يكون .

---

(١٤٤) الرازى : مفاتيح الغيب : ٣٤٥/٤ ـ ٣٤٦ .

(١٤٥) خرج هذا الحديث الحافظ العراق فى كتابه على هامش الإحياء المسمى « المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج ما فى الإحياء من الأخبار » وقال : عن ابن عدى من حديث ابن عمر بإسناد ضعيف . ورواه البيهقى فى الشعب موقوفا على عمر بإسناد صحيح . انظر ٥٢/١ هامش الإحياء .
وقد ذكر أحمد حديثا مطولا عن أبى أمامة وفيه قول رسول الله ﷺ : « ثم أُتِىَ بأبى بكر رضى الله عنه ووضع فى كفة وجىء بجميع أمتى فوضعوا فرجح أبو بكر رضى الله عنه » انظر : مسند الإمام أحمد : ٢٥٩/٥ .

فان كان الجزم المانع من النقيض حاصلا فى كل المقدمات امتنع كون بعض الدلائل أقوى من بعض على هذا التفسير لأن الجزم المانع من النقيض لا يقبل التفاوت .

وإن كان الجزء المانع من النقيض غير حاصل ، إما فى الكل أو فى البعض ، فذلك لا يكون دليلا بل أمارة ، والنتيجة الحاصلة منها لا تكون علما بل ظنا ، فثبت بما ذكرنا أن حصول التفاوت فى الدلائل بسبب القوة محال .

وأما حصول التفاوت بسبب كثرة الدلائل ، فالأمر كذلك محال لأن الجزم الحاصل بسبب الدليل الواحد :

إن كان مانعا من النقيض فيمنع أن يصير أقوى عند اجتماع الدلائل الكثيرة .

وإن كان غير مانع من النقيض لم يكن دليلا بل كان أمارة ، ولم تكن النتيجة معلومة بل مظنونة وثبت أن هذا التأويل ضعيف .

ومن ثم عدل الرازى إلى القول بزيادة الإيمان على أنه التصديق إلى معنى آخر من الزيادة وهى : « الدوام وعدم الدوام ، وذلك لأن بعض المستدلين لا يكون مستحضرا للدليل والمدلول إلا لحظة واحدة ـ لحظة الاستدلال ـ ومنهم من يكون مداوما لتلك الحالة وبين هذين الطرفين أوساط مختلفة ومراتب متفاوته وهو المراد من الزيادة »(١٤٦) .

الوجه الثانى :

فى فهم زيادة التصديق ونقصه : « أنهم يصدقون بكل ما يتلى عليهم من عند الله تعالى ، ولما كانت التكاليف متوالية فى زمن رسول الله ﷺ متعاقبة فعند حدوث كل تكليف كانوا يزيدون تصديقا واقرارا . ومن المعلوم أن من صدق إنسانا فى شيئين كان تصديقه له أكثر من تصديق من صدقه فى شيء واحد »(١٤٧) من ذلك قوله

(١٤٦) الرازى المرجع السابق : ٣٤٣ ــ ٣٤٤ .
(١٤٧) المرجع السابق : ص ٣٤٤ .

سبحانه : ﴿ **وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون** ﴾(١٤٨) .

وهناك وجه ثالث : لزيادة التصديق : وهى زيادة ناشئة عن كثرة آيات الله تعالى وآثاره الدالة على قدرته فى الكون والأنفس وفى زيادتها زيادة التصديق . وعلى ذلك فالإيمان يزداد بازدياد التصديق . واليقين أعلى درجات الإيمان يزداد بازدياده .

(ب) وإذا كان الإيمان هو مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل بالأركان كما عند السلف فإنه يقبل الزيادة واحتج لذلك بقوله سبحان :﴿ **إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون * الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون * أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم** * ﴾(١٤٩)والاستدال بالآية من وجهين :

الوجه الاول :

إن قوله سبحانه « زادتهم إيمانا » تدل على أن الايمان يقبل الزيادة والنقصان ولو كان الإيمان عبارة عن المعرفة والإقرار فحسب ، لما قبل الزيادة .

الوجه الثانى :

إنه تعالى لما ذكر الأمور الخمسة قال فى الموصوفين بها « أولئك هو المؤمنون حقا » ، وذلك يدل على أن كل تلك الخصال داخلة فى مسمى الإيمان وهى كلها تقبل الزيادة والنقصان كما روى عن النبى ﷺ أنه قال « الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله والحياء شعبة من الإيمان »(١٥٠) .

فالآية والحديث صريحان فى أن الإيمان يقبل الزيادة والنقصان ، وأنه مجموع الأركان الثلاثة للاعتقاد : التصديق والإقرار والعمل . والإقرار والتصديق لا يقبلان

---

(١٤٨) الأنفال :٢ . (١٤٩) الأنفال ٢ ـــ ٤ .

(١٥٠) البخارى بشرح فتح البارى لابن حجر طبعة السلفية من حديث أبى هريرة ٩/١ وفى مسلم ومسند أحمد بلفظ الإيمان بضع وسبعون بابا أفضلها لا إله إلا الله وأدناها إماطة العظم عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان . انظر مسلم بترتيب محمد فؤاد عبد الباقى ط١ مصطفى الحلبى ٦٣/١ ، ومسند احمد ٤١٤/٢ .

التفاوت فوجب انضمام العمل ودخوله فى مسمى الإيمان حتى يظهر التفاوت[١٥١] .

ولا مانع من أن نقول : إنه حتى على هذا الرأى بأن الإيمان هو مجموع الأركان الثلاثة فإنها كلها قابلة للزيادة . إذا عرفنا معنى الزيادة فى التصديق أنها تكون بدوام حالة التصديق ، بالدلائل ، كما سبق وأن ذكر الرازى وبقية وجوه الزيادة التى سبق ذكرها . وعلى هذا فاليقين قابل للزيادة والنقصان كما أن الإيمان يقبلهما . ومفهوم القرآن لليقين هنا هو العلم بأوسع معانيه وليس اليقين المنطقى الذى لا يقبل النقص ولا الزيادة ، وليس له إلا طريق واحد هو طريق البرهان والنظر العقلى المبنى على مقدمات يقنية بديهية . وإنه يمكن فى اليقين بمفهوم القرآن الارتقاء فى نفس اليقين من درجة إلى درجة أعلى منها : من علم اليقين إلى عين اليقين ، إلى حق اليقين . وقد ذكر الإمام الغزالى مستوحيا مفهوم القرآن لليقين ـ مكونات هذا اليقين أنه درجات[١٥٢] ، إذ رأى أن فى كل باب من أبواب الإيمان تفترض معرفته على مستوى اليقين ، لابد فيه من توافر عناصر ثلاثة عند العارف وهذه العناصر مترابطة ولا يمكن تجزئتها فى الواقع . وهذه العناصر الثلاثة هى : العلم والحال والعمل . ويعنى بالعلم نوع المعرفة الخاصة بذلك الباب من أبواب الإيمان ويعنى بالحال : حالة القلب أو الصفات التى يجب توافرها فيه كعالم بذلك أو ماينشئه العلم فى القلب من حالة اليقين بهذا العلم . ويعنى بالعمل : السلوك المتصل بتلك المعرفةوذلك الحال من الوجود من ناحية ، والذى يعكس نوعيتهما ويؤكدهما من ناحية أخرى . وهكذا يتحتم على طالب المعرفة ليكون على يقين من حقيقة التوكل أو من حقيقة التوبة مثلا أو من حقيقة غيرهما من الأبواب ، أن يكون قد تحققت فى نفسه عناصر العلم والحال والعمل المتعلقة بكل باب من هذه الأبواب من الإيمان . فالعلم وحده أو المعرفة النظرية وحدها ليست كافية ، كما لا يمكن تحقيقها دون وجود العنصرين الآخرين . وعلى الرغم من إمكانية نقل جزء من العلم فى هذه الأبواب عن طريق الآخرين ، إلا

(١٥١) الرازى : مفاتيح الغيب ٣٤٦/٤ .

(١٥٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ٣/٤ فى حقيقة التوبة وحقيقة الصبر : ص٢٦١ وحقيقة الشكر ص٧٩ . . . . وهكذا .

أن العلم ناقص ، ذلك لأنه ينقل محدودا بحدود اللغة التى تعجز عن نقل الحقيقة كاملة . ويكون اليقين فى أبواب الإيمان عملا بحقيقة الإنسان بصورة خاصة ويتوصل إليه عن طريق العلم ، والتجربة الشخصية ، والسلوك المتصل بهذه الأبواب ، فى حياة مستمرة من النمو الذاتى . فالعلم يوجه الإنسان نحو هذا الهدف ، وعلى طالب المعرفة ليتمكن من معرفة ما يحاول العلم به ، أن يكتشف لنفسه ما تدل عليه لغة هذا العلم ويتحقق هذا عن طريق ذلك النوع من الرياضة النفسية .

النظر العقلى طريق للإيمان :

ولا يمكن أن ينكر القرآن النظر طريقاً للإيمان ، بل إن القرآن قد دعا إلى النظر فى الكون والأنفس ووجه الأنظار والحواس إلى آثار قدرة الله ، وجعل من هذه الآثار ميدانا فسيحا للاستدلال عليه . وامتدح الذين يتفكرون ويعقلون ويؤمنون ويوقنون بآيات الله المتلوة والكونية.ولكنه لا يقتصر على الإيمان الناشيء عن النظر العقلى ، أو القياس المنطقى كما أراد المتكلمون فلم يقبلوا إيمان المقلد،ذلك أن النظر المنطقى لا ينشىءعند الفطرة إيمانا،وإنما يذكرها لتؤمن على أساس عقلى تملكه هذه الفطرة،وقد تجزم هذه الفطرة بالإيمان وهى عالمة بنفسها دون تعقيد وهذا تقليد لكنه مقبول . والنظر طريق علمى للإيمان ، فإذا كانت النفس عالمة باستعداداتها الفطرية السليمة فلا يكون الدليل إلا تنظيما عقليا للفطرة.والإيمان عن طريق العلم سواء أكان بالنظر أو بسلامة الفطرة ووعيها بما تلقنته أو تعلمته أو بالتقليد عن علم ووعى هو إيمان مقبول ، وإن كان الإيمان يتفاوت فى درجاته قال الله تعالى : ﴿ **شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم** ﴾(١٥٣) .

وقال سبحانه : ﴿ **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات** ﴾(١٥٤) وقال سبحانه : ﴿ **بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم** ﴾(١٥٥) .

(١٥٣) آل عمران : ١٧ . (١٥٤) المجادلة : ١١ . (١٥٥) العنكبوت : ٤٩ .

ينتصرا ابن تيمية لهذا الرأى بإن الإيمان واليقين ليس طريقه الوحيد النظر العقلى وإنما يقع بالتفليد الواعى فيقول : « غاية مايقول أحدهم : إنهم جزموا بغير دليل وصمموا بغير حجة ، وإنما معهم التقليد ، وهذا القدر يكون فى كثير من العامة لكن جزم العلم غير جزم الهوى فالجازم بغير علم يجد من نفسه أنه غير عالم بما جزم به ، والجازم بعلم يجد من نفسه أنه عالم . إذ كون الإنسان عالما وغير عالم مثل كونه سامعا ومبصرا وغير سامع وغير مبصر فهم يعلم من نفسه ذلك مثل ما يعلم من نفسه كونه محبا ومبغضا ومريدا وكارها ومسرورا ومحزونا ومنعما ومعذبا وغير ذلك . ومن شك فى كونه يعلم ــ مع كونه يعلم ــ فهو بمنزلة من جزم بأنه علم وهو لا يعلم وذلك نظير من شك فى كونه سمع ورأى وجزم بأنه سمع ورأى مالم يسمعه ويراه . والغلط أو الكذب يعرض للإنسان فى كل واحد من طرفى النفى والإثبات ، لكن هذا الغلط أو الكذب العارض لايمنع أن يكون الإنسان جازما بما لايشك فيه من ذلك . فالأسباب العارضة لغلط الحس الباطن أو الظاهر والعقل بمنزلة المرض العارض لحركة البدن والنفس . والأصل هو الصحة فى الإدراك وفى الحركة فإن الله خلق عباده على الفطرة ، فمن حاسب نفسه على ما يجزم به وجد أكثر الناس الذين يجزمون بما لا يجزم به إنما جزمهم لنوع من الهوى »(١٥٦) ، كما قال تعالى : ﴿ **وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم** ﴾(١٥٧) ، وقال : ﴿ **ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله** ﴾(١٥٨)يقول ابن تيمية : « فالغرض أن من نظر فى دليل يفيد العلم وجد نفسه عالمة عند علمه بذلك الدليل ، كما يجد نفسه سامعة رائية عند الاستماع للصوت والترائى للشمس أو الهلاك أو غير ذلك . والعلم يحصل فى النفس كما تحصل سائر الإدراكات بما يجعله الله من الأسباب .

والله سبحانه خلق عباده على الفطرة التى فيها معرفة الحق والتصديق به ، ومعرفة

(١٥٦) ابن تيمية : نقض المنطق تحقيق الشيخ محمد حمزة وسليمان الضبع ، ط١ السنه المحمدية القاهرة . ١٣٧٠ هـ/ ١٩٥١ م : ص٢٦ ــ ٢٧ .

(١٥٧) الأنعام : ١١٩ .

(١٥٨) القصص : ٥٠ .

الباطل والتكذيب به » (١٥٩) ، والبعض يكون النظر طريقا إلى يقينه ، بينما البعض الآخر قد يكون الطريق ليس العقلى ، وإنما ملازمة ذكر الله سبحانه وطاعته والالتزام بما فى الكتاب والسنة فكل من الطريقين فيها حق »(١٦٠) . وذكر ابن تيمية قصة دالة على أن طريق اليقين أعم من أن تكون بالنظر العقلى فقال » كما فى الحكاية المحفوظة عن نجم الدين الكبرى : لما دخل عليه متكلمان أحدهما : أبو عبد الله الرازى والآخر : من متكلمى المعتزلة وقالا : يا شيخ بلغنا أنك تعلم علم اليقين فقال : نعم أنا أعلم علم اليقين ـ فقالا : كيف يمكن ذلك ونحن من أول النهار إلى الساعة نتناظر فلم يقدر أحدنا أن يقيم على الآخر دليلا ؟ فقال : ما أدرى ما تقولان أنا أعلم علم اليقين فقالا : صف لنا علم اليقين ، فقال : علم اليقين عندنا واردات على النفوس تعجز عن ردها. فجعلا يقولان : واردات على النفوس تعجز عن ردها ويستحسنان الجواب . وذلك هو طريق أهل الكلام ، تقسيم العلم إلى ضرورى وكسبى أو بديهى ونظرى ، فالنظر الكسبى لابد أن يرد إلى مقدمات ضرورية أو بديهية فتلك لا تحتاج إلى دليل والالزم الدور أو التسلسل ، والعلم الضرورى هو الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه ، فالمرجع فى كونه ضروريا إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه ، فأخبر الشيخ أن علومهم ضرورية وأنه ترد على النفوس على وجه تعجز عن دفعه فقالا له : ما الطريق إلى ذلك ؟ فقال : تتركان ما أنتما فيه وتسلكان كما أمركم الله به من الذكر والعبادة : فقال الرازى : أنا مشغول عن هذا. وقال المعتزلى : أنا قد احترق قلبى بالشبهات وأحب هذه الواردات فلزم الشيخ مدة ثم خرج من محل عبادته وهو يقول : والله يا سيدى ما الحق إلا فيما يقول هؤلاء المشبهة (١٦١) ـ يعنى : المثبتين للصفات فإن المعتزلة يسمونهم مشبهة .

سعة مجال اليقين :

ومن صفات اليقين فى القرآن أنه ليس مجرد شعور نفس ، وإنما هو وعى بالفطرة

(١٥٩) ابن تيمية : نقض المنطق : ص٢٨ ـ ٢٩ .
(١٦٠) المرجع السابق : ص٣٥ .
(١٦١) ابن تيمية : المرجع السابق ص٣٧ ، ٣٨ .

ومرادف للعلم والمعرفة بأوسع معانى هذين اللفظين ، وهو مضاد للجهل والظن والريب . وأنه مرتبط بطلب الحقيقة وطلب الحقيقة يعتمد على العقل السليم والحكم الصائب من جهة ، كما يرتبط بمقارنات مع الواقع الكونى والإنسانى والأمثلة التاريخية. والأمثلة التى تقال على النفس الإنسانية أو فى هذا العلم أو على لسان الإنسان يوم القيامة من جهة أخرى وأن ما هو حق أو حقيقة فى القرآن الكريم على أشكال(١٦٢) .

ـ شكل منها متصل بوجود الله والملائكة والعالم الآخر وما سوى ذلك مما يتصل بعالم الغيب .

ـ وأشكال منها متصلة بعالم الشهادة،وهذه الأشكال من الحقيقة هى تلك التى يتوصل إليها بوسيلة أخرى من وسائل المعرفة فإذا كانت الوسيلة حسية كانت عندنا حقيقة حسية تتصل بما هو موجود فى العالم الطبيعى أو الخارجى أو ما هو موجود فى العالم الإنسانى . وهذا الموجود الإنسانى إما أن يرتبط بوقائع تاريخية أو بأمور حدثت فى أثناء نزول القرآن أو بأمور إنسانية أخرى يعلم الله أنها من الممكن أن تحدث وتقع للإنسان . وإذا كانت الوسيلة عقلية نشأت عندنا حقيقة عقلية تلك من البراهين التى يستعلمها القرآن فى حججه عندما يقارن بين الخير والشر أو بين العلم والجهل ، أو بين الحكمة والحمق ، فيرى أن الحد الأول فى هذه الثناءات أقوم وذلك لوضوحه عقلا ثم إن هناك حقيقة ثالثة ربما جعلناها من نوع تلك الحقائق بطريق إدراك القلب أو الحدس مثال ذلك : الاقتناع النفسى أو اطمئنان القلب الذى يكون لنا بإزاء نوع من الحقائق هى أساس ليست من نوع الحقائق الحسية ولا من نوع الحقائق العقلية .

والقرآن يجعل لهذه الحقائق الثلاثة يقينا بهذا :

فاليقين المرتبط **بالحقائق الحسية** التى يمكن تسميتها بحقائق عين اليقين نأخذه من قوله سبحانه ﴿ **لترون الحجيم * ثم لترونها عين اليقين** ﴾(١٦٣) ورؤية الجحيم هنا هى رؤية العين طبعا فى حال اليقظة وليست هى رؤيا فى حلم أو رؤية القلب أو الخيال . ومن الأمثله على اليقين المرتبط بالحقائق الحسية أو بعين اليقين فى القرآن ما يلى :

---

(١٦٢) د.صالح الشماع : مشكلات الفلسفة : ص١٥١ .

(١٦٣) التكاثر : ٦ ـ ٧ .

يقسم الله سبحانه بالأشياء وبالأحداث العينية الحسية والقسم بهذه الأشياء والأحداث الحسية يعبر عن أهمية الحجج الحسية ويقينيتها فى الدليل وإثباتها للحقيقة . يقول سبحانه : ﴿ **والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها * والنهار إذا جلاها * والليل إذا يغشاها * والسماء وما بناها * والأرض وما طحاها * ونفس وما سواها *** ﴾(١٦٤) . ويقول سبحانه : ﴿ **فلينظر الإنسان مم خلق * خلق من ماء دافق * يخرج من بين الصلب والترائب * إنه على رجعه لقادر *** ﴾(١٦٥) ، وهنا يتخذ من الحقيقة الحسية المتضمنه كيفية تكوين الإنسان من ذكر وأنثى حجة لإثبات المعاد .

ويقول سبحانه : ﴿ **وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا * وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا* اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا*** ﴾(١٦٦) .

وقال سبحانه : ﴿ **هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون * ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون * وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون * وما ذرأ لكم فى الأرض مختلفا ألوانه إن فى ذلك لآية لقوم يذكرون * وهو الذى سخر لكم البحر لتأكلوا منه لحماً طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون * وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلكم تهتدون * وعلامات وبالنجم هم يهتدون * أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون *** ﴾(١٦٧) . وقال سبحانه : ﴿ **والله أنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها إن فى ذلك لآية لقوم يسمعون * وإن لكم فى الأنعام لعبرة نسقيكم مما فى بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين * ومن**

(١٦٤) الشمس : ١-٧
(١٦٥) الطارق : ٥-٨ .
(١٦٦) الاسراء : ١٢ ــ ١٤ .
(١٦٧) النحل : ١٠ ــ ١٧ .

ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقا حسنا إن فى ذلك لآيةً لقوم يعقلون * وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون * ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون * والله خلقكم ثم يتوفاكم ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكى لا يعلم بعد علم شيئا إن الله عليم قدير * ﴾(١٦٨) وغير ذلك من الآيات القرآنية التى تتحدث عن الحقائق الحسية اليقنية كأدلة على مسائل يقنية مثل وجود الله سبحانه ووحدانيته وقدرته وعلى البعث وما إلى ذلك من مسائل العقيدة .

أما اليقين المرتبط **بالحقائق العقلية** : وقد يسمى بعلم اليقين : فالقرآن وهو يتحدث عن رسالته الدينية إلى الناس كافة لا يكتفى بتأييد دعوته بمجرد اعترافه أنه من كلام الله ، وإنما يحدث الإنسانية بلغة البرهان العقلى حتى فى الإيمان بأن هذا القرآن هو من عند الله وهكذا ربط القرآن مثلا بين الوثنية وبين معنى الجهل ما يحتوى الجهل من قلة العلم وسوء الفهم وسوء الخلق والحماقة وما يتبع ذلك من أنواع القصور . من الأمثلة على قوله سبحانه : ﴿ **وإن منهم لفريقاً يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون علي الله الكذب وهم يعلمون* ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون *** ﴾ (١٦٩) .

وغير ذلك من الآيات التى تدل على أن القرآن قد استعمل المبادىء الصورية للعقل ليؤيد ما يريده من قضايا يقنية .

أما اليقين المرتبط **بالحقائق الحدسية** : فإنه لما كان القرآن يؤمن أساسا بعالمين هما عالم الغيب وعالم الشهادة فليس فى وسعنا إلا أن نقرر مع القرآن بإمكان وجود هذا

(١٦٨) النحل : ٦٥ ـ ٧٠ .
(١٦٩) آل عمران : ٧٨ ـ ٧٩ .

اليقين الحدسى . ذلك أن عالم الغيب لا تستطيع الحقائق الحسية ولا العقلية أن تعرفه وتحيط به ، فضلا عن أن تعرف تفصيلاته . ومن هنا كان فى الإنسان طاقة حدسية فيها التسليم بما فوق قدرة الحس والعقل هى نور البصيرة أو ما يمنحه الله تعالى للإنسان من قوة لليقين الداخلى . وهذا اليقين الحدسى مما يتميز به القرآن عن الفلسفة ، إذ أن اليقين عند الفلاسفة إما يقين حسى أو عقلى ، وما اليقين الحدسى عند من يقره منهم إلا نوعا من اليقين العقلى ، لأنه رؤية عقلية مباشرة عندهم . وما ذلك إلا لقصور فهمهم لعالم الغيب واكتفائهم بعالم الشهادة وما فيه من المحسوسات والمعقولات التى تتحقق قمتها بالوجود الإنسانى والعقل الإنسانى .

أقسام اليقين القرآنى :

وعلى ذلك يمكننا أن نقسم اليقين القرآنى إلى ثلاثة أقسام(١٧٠) :

(أ) اليقين الموضوعى :

وهو اليقين المرتبط بالحقائق الحسية والحقائق العقلية ، مما يمكن العلم به أو إدراكه . وذلك بأن يكون الشىء معروضا للجميع ، فما يحدث فى الطبيعة ، أو المجتمع حولنا يكون ملحوظا محسوسا معقولا من الجميع على درجة سواء فهو ذو طابع خارجى كلى عام .

(ب) اليقين الذاتى أو النفسى :

وهو ما يسمى عادة باسم الاقتناع أو طمأنينة القلب بلغة القرآن وهو مايكون صادقا بالنسبة إلى الفرد الواحد ، هكذا تجدنا نقول إن كلا منا يحس هو وحده بحالاته الداخلية ولا يستطيع أحد أن يحس ما فى داخله .

(ج) اليقين الحدسى :

وهو يقين لا يحصل بطريقة موضوعية كما أنه متميز عما أسميناه بالاقتناع الذاتى أو

---

(١٧٠) د. صالح الشماع : مشكلات الفلسفة : ص١٥٧ وما بعدها .

اليقين النفسى وإنما هو يقين مرتبط بحقائق الحدس والإيمان مثل التوكل فمن الواجب على المؤمن أن يكون متوكلا على الله فى كل حال فمثل هذا اليقين لا يكون بالتعامل مع الخارج أو الواقع ولا مع الذات وإنما يكون بمقتضى مفهوم الإيمان . يقول سبحانه : ﴿ **ومن يتق الله يجعل له مخرجا * ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتوكل على الله فهو حسبه إن الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شىء قدرا** * ﴾(١٧١) .

شمول اليقين القرآنى :

والقرآن لا يمنع من أن يكون البرهان أو المعرفة البرهانية طريقا لليقين ، استعمل القرآن فى عرضه لقضاياه الأدلة البرهانية التى ترجع إلى مقدمات يقينية مع تميز الدليل القرآنى فى توسيعه لدائرة المقدمات الموصلة إلى اليقين ، وشمول هذه الأدله لكافة طبقات الناس مع اختلاف مراتبهم فاليقين القرآنى ملك للعامة والخاصة فى حين أن اليقين الفلسفى أو البرهانى مسلك للخاصة ممن يجيدون استعمال منطق القياس . كما تميز القرآن فى إثباته للحقائق اليقينية التى دعا إليها بالكفاية فى الاستدلال ، إيجابا فى إثبات الحقائق وعرضها على حقيقتها كما هى ، وايجابا فى الرد على الآراء الباطلة والاعتقادية المزيفة دون أن يخرج على حقائقه ويقينيتها مادة وأسلوبا . ولعل ممن لفت النظر إلى هذه الميزة القرآنية من فلاسفة المسلمين هو ابن رشد ، ويعبر عن وجهة نظره ــ التى سنناقشها إن شاء الله ــ بقوله : « لما كان مقصود الشرع إنما هو تعلم الحق والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين : تصورا وتصديقا .. وكانت طريق التصديق الموجودة للناس ثلاثا : البرهانية والجدلية والخطابية . وطرق التصور اثنتان : إما الشىء نفسه وإما مثاله وكان الناس كلهم ليس فى طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية فضلا عن البرهانية ... وكان الشرع إنما هو مقصود تعليم الجميع ، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور »(١٧٢) .

---

(١٧١) الطلاق : ١ ــ ٣ .

(١٧٢) ابن رشد : فصل المقال (فلسفة ابن رشد) ط٣ المكتبة المحمودية القاهرة ١٣٨٨ هـ : ص٢٨ ــ ١٩ .

ومن ثم ما صرح القرآن بالطرق المشتركة لأكثر الناس وهذه الطرق على أربعة أصناف هى :

« أحدها : أن تكون مع أنها مشتركة خاصة بالأمرين جميعا ، أعنى أن تكون فى التصور والتصديق يقينية مع أنها خطابية أو جدلية . وهذه المقاييس هى المقاييس التى عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة ، أو مظنونة أن تكون يقينية وعرض لنتائجها إن أخذت نفسها دون مثالاتها وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل ، والجاحد له أو المتأول منكر .

والصنف الثانى : أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية وتكون النتائج مثالات للأمور التى قصد إنتاجها . وهذا يتطرق إليه التأويل .

والثالث : عكس هذا وهو أن تكون النتائج هى الأمور التى قصد إنتاجها نفسها وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وهذا أيضا لا يتطرق إلية تأويل ، أعنى لنتائجه ، وقد يتطرق لمقدماته .

والرابع : أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية وتكون نتائجه مقالات لما قصد إنتاجه . وهذا فغرض الخواص فيه التأويل ، وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها . وبالجملة فكل ما يتطرق إليه من هذه التآويل لايدرك إلا بالبرهان ، ففرض الخواص فيه هو ذلك التأويل وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها فى الوجهين ، أعنى التصور والتصديق ، إذ ليس فى طباعهم أكثر من ذلك »(١٧٣) .

ويمكن تلخيص رأى ابن رشد بالقول :

« إن المقدمات إذا قامت على المشهور أو المظنون ولكن بتضافر أنواع الاستدلال ، وتكاثر الطرق صارت يقينيه من حيث النتيجة . والنتيجة تثبت حقيقة ثابتة ليس لها مثل ، فإن النتيجة لا يصح إنكارها ، ومنكرها كافر ومحاولة تأويلها

(١٧٣) ابن رشد : المرجع السابق : ص٢٩ ــ ٣٠ .

كفر . وإذا كانت المقدمات مظنونة أو مشهورة وليس لها مرادفات ترفعها إلى درجة اليقين ، والنتيجة ليست يقينية ، فالتأويل يجرى فى النتيجة والمقدمات إذا كان له مسوغ أو تعارضت طرائق الاستدلال وإذا كانت المقدمات مشهورة أو مظنونة ولكنه بتضافر الأدلة تنتج يقينا والنتيجة تحتمل عدة صور متشابهة فإن التأويل لا يدخل فى المقدمات ، ولكن يدخل فى النتائج . وقد تكون المقدمات مظنونة أو مشهورة ولا يقين فيها ولكنها تنتج نتيجة واحدة لا مثنوية فيها ، فإنها لا تقبل التأويل فى النتيجة وتقبل التأويل فى المقدمات »(١٧٤) .

مقام الدليل القرآنى :

نتبين من ذلك التقسيم لأصناف الطرق الذى شرحه ابن رشد ، أنه يتعلق بمقام الأدلة القرآنية فى الاستدلال ، من حيث التصور المنطقى والتصديق وما يترتب على قوة الاستدلال من حيث قبول الحكم الشرعى أو العقدى للتأويل وعدمه ، ومن حيث قبول الاعتقاد للنظر أو عدم قبوله . وذلك المقام له أهميته الخاصة تبعا لتفاوت الناس فى الفهم حيث يخدم فكرة قرب تناول الأدلة القرآنية فى الإدراك من كل الناس عامتهم وخاصتهم ، وأن تفاوت الفهم ينعكس عن مقدار الإدراك وسعة الأفق ، وهذه الأدلة واضحة للجميع سواء أكانوا من أهل التأويل اليقينى وهم البرهانيون أم كانوا من الجمهور الغالب الذين هم أهل الخطابة ، أم كانوا من أهل الجدل . كل ذلك فى رأى ابن رشد . وعلى أساس ذلك قسم طرق الاستدلال لإثبات صدق القضايا والتصديق بها . فقال : « وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثا : البرهانية والجدلية والخطابية »(١٧٥) .

حيث إن هناك طريقا لإثبات صدق القضايا عامة لأكثر الناس ، بحيث يكون التصديق بها يعم كل من له عقل سليم من الآفات وهى الطريق الخطابية التى تقوم على

---

(١٧٤) أبو زهرة : المعجزة الكبرى (القرآن) نشر دار الفكر العربى القاهرة ، ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠ م : ص٣٣٢ .

(١٧٥) ابن رشد : فصل المقال : ص٢٨ .

إثبات الحق بأدلة قطعية أو ظنية ، وكانت هذه الطريق الخطابية أعم أنواع الاستدلال فى البيان وأكثرها إنتاجا . ويأتى دونها طريق الجدل فى الاستدلال وذلك بأن يكون الاستدلال قائما على مقدمات يستدل بها الخصم أو يسوقها ، وهى تعتمد على قوة الاستدلال على الخصم من أجل إفحامه . وهذا الطريق يختلف عن الطريق الخطابى ذلك لأن المقصود منه الإفحام للخصم ، وليس طريقا لتبنى الحقائق وإثباتها بعكس الطريق الخطابى الذى يتبنى الحقائق ويكون طريقا لإثباتها ، وإن كان فى إثبات الحقائق رد على الخصم المعاند بطبيعة الحال وهناك طريق موافق للطريق الخطابى هو للخاصة من الناس وهو طريق البرهان الذى تكون أقيسته مجردة خالية من كل تحسين ، وليست متجهة إلى الإقناع وطرائقه ، من مشاركة وجدانية أو إثارة للمشاعر بل هى أدلة مجردة(١٧٦) .

ويمكننا بعد ذلك أن نناقش هذه المحاولة من ابن رشد فى استجلاء طريق الاستدلال فى القرآن . وبيان مقامها فى قوة الاستدلال على إثبات القضايا والحقائق اليقينية التى يحملها . ولعل ابن رشد وفق أكثر من غيره من فلاسفة المسلمين ومتكلميهم ، الذين قصروا طريق الاستدلال على أحد أنواعه سواء طريق البرهان كما أراد الفلاسفة ، أو طريق الجدال كما أراد المتكلمون ولكن كان لكل من الفريقين ما يبرر هذا المسلك مع اعتبارنا تقصير الجميع عن البقاء والمحافظة على المنهج القرآنى وأصالته وطرقه المتميزة فى الاستدلال . بغير هذه التقسيمات ومفهوماتها الفلسفية التى لا تخلو من نقص فى عمومها وفى خصوصها . ذلك لأن للقرآن طرقه المتميزة فى إثبات الحقائق التى تصلح موضوعا لإقرار حقائق يقينية جديدة وتعديل حقائق مشوهة ، ولإقناع الجميع وإقامة الحجة الدافعة لهم ، بحسب مستوياتهم واختلاف ثقافاتهم وتفاوت مداركهم واستعداداتهم العقلية والوجدانية . إذ هو فى الوقت الذى يرتفع بمستواهم واستعداداتهم الفطرية للاتجاه الصحيح ، نحو عبادة الله سبحانه وإفراده بالوحدانية ، يأخذهم من مسلمات يقينية لا يستطيعون إنكارها سواء من علم الواقع بتوجيه النظر إلى الآفاق والكون أو من البديهيات العقلية والوجدانية التى تسلم

(١٧٦) ابو زهرة : المعجزة الكبرى (القرآن) : ص٣٣١ .

بها النفس ، أو من المتواترات مما هو حقيقة يعترفون بها على أنها حقيقة تاريخية لا يمكن إنكارها . وهو فى ذلك كله لا يخضع للمصطلحات الفلسفية من برهانية وخطابية وجدلية . وإنما يجعل من كل أدلته أدلة منتجة لليقين بما فيها مقدمات اليقين من أوليات ومشاهدات وتجريبيات وحدسيات ومتواترات . فعلى سبيل المثال نجد فى أواخر سورة يس عند اثبات قضية البعث والنشور أن القرآن يسرد مجموعة من المقدمات متعاقبة تنتهى بالناظر فيها إلى التسليم بصحة هذه العقيدة ويقينها ، يقول سبحانه : ﴿ **أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين * وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه ، قال : من يحيى العظام وهى رميم * قل يحيينها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم * الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون * أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بل وهو الخلاق العليم** * ﴾(١٧٧) علق الإمام الرازى وكثير من أهل العلم على هذا الاستدلال فقال : « بل أقر الكل بأنه لا يمكن أن يزاد فى تقرير الدلائل العقلية على ما ورد فى القرآن(١٧٨) ويقيم القرآن الحجة على أهل الكتاب ويلزمهم بوجوب الإيمان بالإسلام بالاعتماد على مقدمة يقينية خبرية عندهم يؤمنون بها وهى بشرى الكتب السماوية كالتوراة والانجيل ، ولذلك يخاطبهم بقوله : ﴿ **يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم** ﴾(١٧٩) وهذه مسلمة إيمانية عندهم لا يستطيعون انكارها ، فليس غريبا إذن أن يدعوهم إلى الإيمان ، بما أنزل مصدقا لما معهم من جهة المرسل أولا وهو الله ، ومن جهة الحقيقة التى يدعوهم إليها الرسول ثانيا ، ومن جهة الرسول الوارد عندهم ذكره وصفاته فى كتبهم . ويقيم أدلة إفراد الله سبحانه وحده بالعبادة بالاستناد إلى مقدمة لا يستطيعون إنكارها ، وهى إقرارهم بأن الله خالق السموات والأرض فيقول سبحانه : ﴿ **ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله** ﴾(١٨٠) .

---

(١٧٧) يس : ٧٧ ـ ٨١ .

(١٧٨) الصنعانى : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان : ص١٦ .

(١٧٩) النساء : ٤٧ .

(١٨٠) لقمان : ٢٥ .

ومن الإنصاف القول بأن محاولة ابن رشد الرجوع إلى القرآن لاستجلاء نظرته محاولة تقدر له . ولكن هل تخضع طريقة القرآن فى مقامها وإنتاجها لليقين ، وعرضها للحقائق اليقينية الثابتة لتلك المصطلحات الفلسفية من برهانية وجدلية وخطابية ، بهذا التقسيم ومفهومه فى المنطق البشرى ، لابد لنا كى نحكم على هذه القضية سلبا أو إيجابا أن نعرف معنى هذه المصطلحات عند الفلاسفة وليكن عند ابن سينا إذ يقول :

« **القياسات البرهانية** : **مؤلفة** من المقدمات الواجب قبولها ، إن كانت ضرورية ليستنتج منها الضرورى على ضرورتها . أو ممكنة يستنتج منها الممكن . والجدلية : مؤلفة من المشهورات . و**الخطابية** : مؤلفة من المظنونات ومن المقبولات التى ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة »[١٨١] ولا يفيد عندهم اليقين أو التصديق الجازم إلا القياس البرهانى. أما الجدل فلا يفيد أكثر من عموم الاعتراف أو التصديق الجازم الذى لا يعتبر فيه كونه حقا أو غير حق . والخطابة إنما تفيد التصديق الغالب غير الجازم[١٨٢] فكيف نطلق هذه المصطلحات على اليقين القرآنى وهو كله تصديق جازم حق ؟ .

إن الخطابة[١٨٣] تعتمد عندهم فى أقيستها على الظن . بل لا تعتمد إلا على الظن ولا تنتج إلا الظن . ولكن يجب أن يعلم أن الحقائق التى تجيء على ألسنة المتكلمين – وهم يستلهمونها من القرآن – والتى تجرى بالأسلوب الخطابى ، منها ما هو يقين قطعا ولا ينقص القطعية فيها أنها خلت من صور الأقيسة المنطقية والأشكال البرهانية فليست العبرة إذن فى اليقين بالشكل المنطقى فى الاستدلال ، ولكن العبرة فى الحقيقة أمقطوع بها أم غير مقطوع ؟ والشكل البرهانى لا يمنحها يقينا ، كما أن عدم التمسك به لا ينقص من قيمتها . وأن كثيرا من الأدلة الخطابية تعتمد على أقوى المقدمات إلزاما وأشدها إفحاما .

---

(١٨١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات : ٤٦٠/١ – ٤٦١ .

(١٨٢) شرح نصير الدين الطوسى على هامش الإشارات – انظر المرجع السابق : ص٤٦١ .

(١٨٣) الشيخ محمد أبو زهرة : المعجزة الكبرى (القرآن) : ص٣٣٣ – ٣٣٤ .

والمنطق ـ على هذا ـ ليس موجدا لليقين بذاته ، وإنما غاية ما يفعله هو حفظ الذهن عن الخطأ فى التفكير وكشف زور الباطل . ولا مانع من أن يكون الكلام الخطابى مجملا بالأشكال المنطقية فى الرد على حجج الخصم وكشف زيفها وبيان بطلانها ولا ينقص ذلك من يقين الحقيقة ولا من ثباتها وقطعيتها .

كما أنه لا ينطبق ما يقال فى الخطابة والجدل ـ عند الفلاسفة ـ من أنهما يقومان على الأدلة الظنية ، على القرآن الكريم . ومن ثم فإن للقرآن طريقه الاستدلالى القائم بذاته ، وإن كانت أدلته تمتاز بكل ما تمتاز به الأدلة البرهانية من يقين ، وما تمتاز به الأدلة الخطابية من إقناع وإثارة ، وما تمتاز به كل خواص البيان العالى ، وما فيه من إلزام وإفحام للخصم وهو فى الوقت ذاته يعرض حقائقه الثابتة ، ولا يغير من حقيقته اليقينية الثابتة من أجل أسلوب الإقناع أو طريقة الجدال .

والقرآن وهو يؤسس اليقين ، ويجعله هو العلم ، وقمة الإيمان ، يحارب الشك والظن حربا لا هوادة فيها . فذم الشك والريب والمرية فى تسعة وثلاثين موضعا . وقال سبحانه : ﴿ **فلا تك فى مرية منه إنه الحق من ربك** ﴾(١٨٤) .

ونفى أن يكون الظن مقدمة للعلم ، أو أساسا أو طريقا له ، قال سبحانه : ﴿ **إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان ، إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى** ﴾(١٨٥) ﴿ **إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى * وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا * فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا** * ﴾(١٨٦) وقال سبحانه : ﴿ **وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغنى من الحق شيئا إن الله عليم بما يفعلون** ﴾(١٨٧) وقال سبحانه : ﴿ **وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون** ﴾(١٨٨) .

---

(١٨٤) هود : ١٧ .
(١٨٥) النجم : ٢٣ .
(١٨٦) النجم : ٢٧ ـ ٢٩ .
(١٨٧) يونس : ٣٦ .
(١٨٨) يونس : ٦٦ .

وإذا كانت المعرفة ممكنة ومؤسسة على اليقين فى القرآن الكريم ، فما هى طبيعتها ؟ أهى مثالية أم أنه لا يفى بحق المعرفة القرآنية أن توصف بمثل هذه الأوصاف ولابد أن يقال إن طبيعتها ربانية هذا ما سنبحثه فى الكتاب القادم إن شاء الله تعالى .

★ ★ ★ ★

انتهى والحمد لله الكتاب الأول

ويليه الكتاب الثانى

« طبيعة المعرفة » أو

ربانية المعرفة وموقفها من المثالية والواقعية

بسم الله الرحمن الرحيم

نظرية المعرفة
بين
القرآن والفلسفة

أصلُ هذا الكتاب

جزء من رسالة دكتوراه نال بها المؤلف درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة
من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر الشريف
بدرجة أستاذ مع مرتبة الشرف الأولى

نظرية المعرفة
بين
القرآن والفلسفة

٢

طبيعة المعرفة
أو
ربانية المعرفة وموقفها من المثالية والواقعية

تأليف
الدكتور راجح عبد الحميد الكردي

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبى الأمى الأمين ، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد

فهذا هو الكتاب الثانى من سلسلة نظرية المعرفة بين القرآن والفلسلفة . حيث عالج الكتاب الأول إمكان الغرفة بين مذاهب الشك واليقين فى الفكر الفلسفى . وأثبت الاتجاه الإيقانى ـ اليقينى ـ فى القرآن الكريم . وحتى تتكامل هذه النظرة ، نخرج الكتاب الثانى، وهو يعالج طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة. أو ربانية لمعرفة موقفها من المثالية والواقعية. وسيتعرض هذا الكتاب لطبيعة المعرفة فى المذاهب الفلسفية المثالية،والمذاهب الفلسفية الواقعية، والمذاهب الفلسفية الإسلامية التوفيقية بعرض موضوعى أمين لها ؛ وسنقوم بنقدها . وتقديم بحث تأسيسى فى طبيعة المعرفة فى القرآن الكريم . وسيتبين الفرق الهائل بين المعرفة فى طبيعتها الفلسفية الإنسانية ، والمعرفة فى طبيعتها الربانية ، حيث إن نعمة المعرفة والتعليم تابعة لنعمة الخلق والإيجاد . فكما أن الإنسان مخلوق لله وحده ، فهو مُعَلَّم من قبل الله وحده، وخلق وسائل المعرفة واستعداداتها وموضوعاتها ومن ثم يكون للمعرفة تحليلها الربانى ، وطبيعتها الربانية ، كما كان للعبد فى خلقته هذه الربانية ، كل هذا على طريق تأهيل العبد خلقاً وهداية ، علماً ومعرفة ، لتحقيق ربانية المنهج والسلوك . ﴿ اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق . إقرأ وربك الأكرم الذى علّم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم ﴾ ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد فى إخراج الكتاب الثالث لهذه النظرية حتى يكتمل بناؤها ، وهو كتاب أصل المعرفة وطرقها وأنواعها . فإن وفقنا فى ذلك فمن الله وحده ، له الحمد والشكر ، وإن كان غير ذلك فمن أنفسنا ، نستغفر الله ونتوب إليه ونسأله التوفيق والرحمة والمغفرة .

المؤلف

د . راجح عبد الحميد الكردى

صويلح / عمان

طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة

تمهيد :

الباب الأول : طبيعة المعرفة بين المثالية والواقعية .

الفصل الأول : طبيعة المعرفة لدى المذاهب المثالية .

الفصل الثانى : طبيعة المعرفة لدى المذاهب الواقعية .

الباب الثانى : طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين .

الباب الثالث : طبيعة المعرفة فى القرآن الكريم .

طبيعـــــــــة المعـــــــــــرفة

تمهيد

ما المقصود بطبيعة المعرفة ؟

المعرفة ممكنة وموجودة وقائمة وراجعة إلى يقين ، وإذا كانت المعرفة كذلك ، فما طبيعة هذه المعرفة ؟ وما مقصودنا بطبيعة المعرفة ؟

لاحظنا فيما سبق أن المعرفة أو العلم صفة للحى ، وأنها علاقة تقوم بين شخص عارف وموضوع معروف،وكيفية يتم بها هذا الانتقال أو تسد بها هذه الفجوة بين الذات العارفة والشيء المعروف.فطبيعة المعرفة يقصد بها إذن تحديد العلاقة بين الشخص العارف والشيء المعروف . وبيان وتفسير عملية المعرفة ، ذلك لأن أيًّامِنّا إذا أراد أن يعيش فى الحياة بتواؤم مع نفسه ومع العالم من حوله ، لابد أنه يشعر بهذه العناصر الثلاثة : وجود عالم خارجى عنه وواقع من حوله ، ووجود ذهن خاص له أى معرفة لنفسه ، وإمكان وجود نوع من العلاقة المعرفية بينه كذات تملك عقلا أو تعرف نفسها وبين العالم الخارجى بما فيه من أشياء ولابد له أن يتسلح بحكم على هذه الأشياء من خلال هذه العلاقة المعرفية حتى تتسنى له الطمأنينة والرضا والتواؤم مع نفسه ومع العالم،وحتى يمكنه أن يقدم على العمل وهو مزود بفهم ووعى وعلم بما سيعمل ، ولماذا يعمل وماذا يعمل وكيف يعمل ومن أجل من يعمل ؟ وهى مهمة مرتبطة بغاية الوجود الإنسانى على وجه الأرض وبقضية بقائه وخلافته على وجهها . ذلك أنه « لو لم تكن أذهاننا قادرة على التعامل مع الواقع ولو كانت حواسنا تعطينا صورة مشوهة تشويها خطيراً للأشياء كما هى فى ذاتها لما استطاع الجنس البشرى أن يبقى طوال المدة التى عاشها بالفعل ، ولما كان الجنس البشرى قد استطاع البقاء وتكاثر عددياً.فإن هذا يبدو دليلا على فعالية عملية المعرفة لدينا»(١) .

(١) هنتر ميد : الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها (ترجمة د. فؤاد زكريا) الطبعة الثانية دار نهضة مصر بالقاهرة ١٩٧٥ : ص ١٧٧ .

فالمعرفة إذن لازمة من لوازم الوجود ، هى علاقة بين وجود شخص أو ذات إنسانية وبين وجود الأشياء.تلك العلاقة قائمة فى وعى الإنسان المميز بالعلم والمعرفة، تتخذ هذه العلاقة شكل الأفكار أو العلم عند الإنسان ، فنحن وإن كنا ننظر إلى العلاقة بين الذوات ، ذات الإنسان وذات العالم المعروف،يهمنا هنا لا البحث عن ماهية هذا الوجود ، فذلك له مبحث خاص هو مبحث الوجود ، وإنما الذى يهمنا هو تلك العلاقة الفكرية العلمية التى يملكها الإنسان تجاه الأشياء المعروفة لديه . وهذا يقتضيه أن يعرف أولا : هل هذه الأفكار التى لديه عن الأشياء أصيلة فيه أى مخلوقة معه مفطورة فيه أم أنها طارئة عليه بعد ولادته ؟ أى هل هى فطرية أم مكتسبة ؟ وإذا كانت فطرية فيه ـ والفطرة الإنسانية نوع من أنواع الوجود ـ فما العلاقة القائمة بين وجود أفكاره الفطرية ووجود الأشياء المعروفة ؟ وما علاقة المعرفة بالوجود ؟ وأيهما أسبق وجود الشيء أم معرفته ؟ وإذا كانت مكتسبة فمن أين تأتى هذه الأفكار ؟ وما علاقتها بمصدرها ؟ وسواء أكانت فطرية أم مكتسبة فهل يعرف الإنسان الأشياء كما هى بماهياتها وحقائقها أم أنه يعرف صورة عنها ومثالا أو شبيها لها ؟ ومن ثم فهل هو يعرف كليات الأشياء أم جزئياتها؟وأين تكون هذه الكليات أو ماهو نوع وجودها ؟ ثم ماهى أدوات كسب المعرفة ؟وكيف نكتسبها ؟ وهل نجعل الذات العارفة محور العلاقة المعرفية بالأشياء فنكون مثاليين ؟ أو نجعل محور هذه العلاقة قائما فى طبيعة الأشياء ووجودها الخارجى ، ونحن نتصل بها عن طريق أدوات الإدراك عندنا فنكون واقعيين ؟ وهنا نخوض فى مشكلة من مشاكل طبيعة المعرفة تبعا لتفسير عملية المعرفة بين المثالية والواقعية .

وسواء فسرنا عملية المعرفة تبعا لمفهوم مثالى أو واقعى ، فهل ما نعرفه عن الأشياء هو كل ما لهذه الأشياء من أسرار تدرك فتكون معرفة مطلقة ؟ أم أن هذه المعرفة نسبية تبعا للأشياء المعروفة وتبعا لطاقاتنا على المعرفة ولمذهبنا فى النظرة إلى الإنسان العارف ومدى كفايته للمعرفة ؟ وهذا يضطرنا إلى أن نأخذ زاوية من زوايا الوجود تلك هى المتعلقة بطبيعة الوجود الإنسانى نفسه والمعرفة ماتزال علاقتها تزداد بالوجود تبعا لتغليب مذهب أنها فصل من أبواب الوجود ، وهى تبع له وليس الوجود تبعا لها . ثم ماهى الميادين والآفاق التى هيئت لمعرفتها طبيعة وجودنا الإنسانى وكفاياتنا المعرفية ؟ وبعد ذلك كله هل هناك من معيار أوميزان نقيس به معرفتنا أصواب هى أم خطأ ؟ وماهى مقاييس هذا الحكم ؟ هل هى الذات العارفة أم الواقع ؟ أم أن المقياس

يكون مشتركا بين الإنسان العارف والواقع المعروف ؟ وهنا نبحث فى معيار المعرفة ومقياسها .

وما نريد أن نبحثه هنا : هو تفسير عملية المعرفة وبيان علاقة المعرفة بالوجود، والمعرفة بين الفطرة والاكتساب، ومعايير صدق الحقيقة. ذلك كله يمكن أن نعتبره مقصودنا بطبيعة المعرفة . وسنبحثها بين تفسيرات ثلاثة :

تفسير المذهب المثالى أو العقلى الذى يزعم أن الحوادث الكونية فى نفسها لا تكفى لتفهم النظام العام الذى تسير بمقتضاه ، بل يجب التسليم بوجود قواعد وقوانين عقلية تسبق كل اختبار حسى ، ويرشدنا إليه العقل وحده .

وتفسير المذهب الواقعى أو التجريبى أو المادى الذى يرى أن التجربة أساس المعرفة فتكفى ظواهر الوجود حسبما ترشد إليه الحواس. والوجود هو ما يحكم الحس بوجوده وأن الشيء الواقعى له ذلك الوجود الثابت الذى لا يتأثر بالعلاقة المعرفية مع الغير .

والتفسير الثالث هو التفسير الإلهى أو التأليهى الذى يقرر بأنه لا وجود للكائنات إلا أن تكون مخلوقة لله سبحانه ، فهو مصدر الوجود ومصدر المعرفة ورب المخلوقات وخالق العقل والحس والواقع فلا تتم المعرفة إلا به سبحانه بأن يمكننا من أن نعرف بحواسنا وبعقلنا وبما يزودنا به من معارف عن طرق أخرى بالوحى إلى أنبيائه .

وسنعرض وجهة نظر كل هذه التفسيرات فى المسائل المتعلقة بطبيعة المعرفة - سالفة الذكر - ونقيم كلاً منها ونقوم المذاهب البشرية ، لأن التفسير الإلهى يقيم ولا يقوم بل هو الذى يقوم تبعا لاختلاف هذه التفسيرات الثلاثة ستظهر جليا سمات المعرفة فى كل من المذاهب الفلسفية وفى القرآن الكريم .

ومرد هذا التقسيم هو أن مسألة تكوين مفهوم فلسفى عام للعالم ، أخذت مركزا رئيسيا فى التفكير البشرى منذ حاولت الإنسانية فهم وتحديد علاقتها بالعالم الموضوعى وارتباطه بها، سواء زودت بهذا المفهوم من الله سبحانه عن طريق وحيه إلى أنبيائه أو حاولت ذلك بمجرد رغبتها الفطرية ، كلما ابتعدت عن مناهج الأديان الصحيحة . وكانت ترد هذه المسألة إلى تفسيرين : مثالى وواقعى من ناحية ، وإلهى ومادى من ناحية أخرى ، فمن الناحية الأولى كان الذى يحكم على طبيعة هذا المفهوم بأنه مثالى أو مادى هو الإجابة على السؤال القائل : هل للأشياء المعروفة فى العالم حقائق

موجودة فى الواقع الخارجى بصورة مستقلة عن الشعور والإدراك ؟ أم أن هذه الحقائق ليست إلا ألوانا من التفكير وعمل الذات العارفة ؟ فالحقيقة هى الفكر وكل شيء يرجع إلى التصورات الذهنية وأنه لا وجود للواقع إلا إذا كان مدركا فإذا كانت الاجابة باستقلال العالم الخارجى فهى معرفته الواقعية وإن كانت الإجابة بأن الحقيقة ليست إلا الفكر فتكون طبيعة هذه المعرفة هى المثالية .

أما من الناحية الأخرى وهى هل مفهوم العالم إلهى أم مادى ؟ فإنها لازمة للاجابة الواقعية ، وعلى ضوء تفسيرها ذلك.لأننا إذا كنا نؤمن بواقع موضوعى أو خارجى للعالم ، مستقل عن الذات العارفة فهل نقف فى تفسيرنا الواقعى للعالم عند حدود المادة وبالتالى تكون واقعيتنا مادية ؟ أم أن السبب العام لجميع ظواهر الوجود والمعرفة إنما هو أمر واقعى خارج عن نطاق الماديات وهو الله وهنا تكون نظرتنا الواقعية للعالم إلهية . وعلى ضوء هذافلابد من التنبيه على (٢) :

أن محاولة اعتبار الصراع بين الإلهية والمادية أو بين المفهوم الإلهى والمفهوم المادى مظهرا من مظاهر التعارض بين المثالية والواقعية خطأ ينبغى أن نتجنبه.فليس مفهوم العالم أما مثاليا أو ماديا ، لأنه قد يكون مثاليا ولا ماديا فى نفس الوقت كما عند باركلى فى مثاليته اللا مادية.وقد يكون واقعيا وليس ماديا كما فى المفهوم الواقعى الإلهى أو الدينى أو الإسلامى بشكل أخص الذى يقول بواقع خارجى للأشياء والطبيعة ويرجع الواقع أو العالم والفكر إلى الله سبحانه . والله موجود على الحقيقة ومنزه عن أن يكون مادة أو حالا فى مادة .

---

(٢) محمد باقر الصدر : فلسفتنا . ط ٥ دار الفكر بيروت ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م : ص ١٩٢ .

الباب الأول

طبيعة المعرفة بين المذاهب المثالية والواقعية

ويشتمل على :

الفصل الأول : طبيعة المعرفة لدى المذاهب المثالية .

الفصل الثاني : طبيعة المعرفة لدى المذاهب الواقعية .

الفصل الأول
طبيعة المعرفة لدى المذاهب المثالية

وفيه :

(أ) ما المثالية ؟

(ب) المثالية ومأزق التمركز حول الذات .

(ج) المثالية المفارقة .

(د) المثالية الذاتية ـ الحديثة .

(هـ) حجج المثالية ونقدها .

(و) علاقة المعرفة بالوجود .

(ز) المعرفة بين الفطرية والاكتساب .

(ح) معيار المعرفة .

(ط) نقد وتقويم .

(أ) ما المثالية ؟

المثالية فى اللغة مشتقة من مثل ، وتدل هذه المادة على المشابهة فتقول « المِثْل : الشّبه . وجمعه أمثال . والمثال : المقدار والقصاص وصفة الشيء ، وجمعه أمثلة ومُثل . والأمثل : الأعدل والأشبه » .[١] ومثله به : شَبَّهه ، وتمثَّل به : تشبَّه به . ومُثِّل الشيء بالشيء : سُوِّىَ به وقُدِّر تقديره [٢] . وعلى ذلك فالمثال : صورة الشيء والتى تمثل صفاته والقالب أو النموذج الذى يقرر على مثله . والمثالى هو المنسوب إلى المثال ويطلق على عدة معان : فالاستعمال الشائع لكلمة مثالى بين الناس أنه يعنى وصفا لكل ماهو كامل من نوعه ، ولكل مايتصف بالسمو[٣] ، وللشخص الذى يسير فى فكره وعمله على مبدأ معين محاولا الاقتداء بمثل أعلى[٤] . ومن ثم فكلمة « مثالية » بهذا الاستعمال هى ضرب من اتخاذ المثل الأعلى أساسا فى الفكر والسلوك ، وهى تقابل كلمة « واقعية » كضرب من الالتزام بحدود الواقع الملموس فى التفكير والسلوك .

وعلى العموم فهى مصطلح فلسفى يطلق بوجه عام على النزعة الفلسفية التى ترد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه[٥] . وبوجه خاص استعملت فى لغة فلاسفة القرن السابع ، لتدل على مذهب مقابل للمادية أو على مذهب روحى . وتستعملها المذاهب الفلسفية فى تصوير مذاهب المعرفة ابتداء من أفلاطون إلى العصر الحديث . فاستعملت لتدل على المذهب الأفلاطونى الذى يرد الوجود الحسى إلى وجود مفارق فى عالم خاص يسمى بعالم المثل أو المعقولات ، وتسمى هذه المثالية مثالية مفارقة. كما أطلقت على مذهب بركلى فى الفلسفة الحديثة لتدل على مذهب المثالية اللامادية التى

---

(١) الفيروز آبادى : القاموس المحيط : ص ٤٨ ، ٤٩ .
(٢) الزمخشرى : أساس البلاغة : ص ٨٨٠ .
(٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ج ٢ ط ١ ص ٣٣٦ .
(٤) د. عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية ، ط ٢ دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٥ : ص ٩ .
(٥) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ٣٣٧/٢ .

ترجع كون وجود العالم الخارجى حقيقة إلى كونه مدركا ولا حقيقة له وراء ذلك .

ويطلق لفظ « المثالية » إطلاقات خاصة فى الأخلاق والفن والاجتماع. ولكن الذى يهمنا هنا فى بحثنا هو ذلك المصطلح الذى ينظر إلى العالم نظرة يرده فيها إلى الذهن أو الفكر أو الروح أو العقل أو المثل العقلية » ، أى المذهب الذى يتخذ من الذات العارفة أو الذهن البشرى الفردى المتناهى ، أو العاقل المطلق أيا كان نوعه مركزاً للأشياء ، ثم ينظم فيه الكون حول هذا الوجود المركزى . وفضلا عن ذلك فإن الكون مرتبط ارتباطا منظما بهذه الذات المركزية على أنحاء شديدة الوثوق بوجه خاص »(٦) . والمثالية بهذا الاصطلاح تقرر قضيتين :(٧) إحداها سلبية : إذ هى كل مذهب يعارض الموقف الطبيعى أو الواقعى فى نظرته إلى العالم الخارجى ، بإنكار استقلال هذا العالم أو التشكيك فيه . وأخرى إيجابية : تقرر أن الذى يعتمد عليه وجود هذا الشىء الخارجى أو كونه حقيقة هو كونه مدركا بفكر ما أو عقل أو روح ، سواء كان ذلك العقل أو الفكر أو الروح بشريا فرديا أو كليا مطلقا أو إلهيا أو عقلا كونيا تبعا لاختلاف المذاهب فى ذلك أو بعبارة مختصرة هو المذهب القائل « بأن كل مايمكن العلم به من الأشياء هو فى جوهره شىء عقلى .

وعلى ذلك « فالمعرفة ليست إدراكا للأشياء كما هى فى الواقع بل حسب مايظهر لنا إذ لايمكن أن يكون بين المعرفة التى هى عملية نفسية والأشياء الخارجية تشابه ، وكل مانعرفه من العالم والأشياء الخارجية سواء كان طريق المعرفة حواسنا أو تأملنا الفكرى ليس إلا خيالا يولده العقل »(٨) ، وعلى هذا الأساس تكون معرفة الشىء ووجوده ، جانبين لحقيقة واحدة .. وطبيعة المعرفة هى نفسها طبيعة الوجود لافرق بين الشىء باعتباره كائنا من كائنات العالم ، وبينه باعتباره مدركا من مدركات العقل »(٩) .

ويمكننا ونحن نطرح تفسيرا لمعرفة العالم من خلال وجهة النظر المثالية ، يستند فى

---

(٦) هنتربيد : الفلسفة ـ أنواعها ومشكلاتها (ترجمة د. فؤاد زكريا) ص ٨٠ .

(٧) د. يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة : ص ١٦٧ .

(٨) د. عدنان زرزور : مقالة فى المعرفة مكتبة دار الفتح بدمشق : ص ٦١

(٩) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ٤١ .

مجموعه إلى هذه ، القاعدة الرئيسية فى معنى المثالية التى تجعل كون الشيء حقيقة موجودة فى كونه مدركا . يمكننا أن نميز بين نوعين رئيسيين للنظرة المثالية ، إحداهما : المثالية الأفلاطونية وتسمى المثالية المفارقة أو المثالية القديمة . والثانية : المثالية الحديثة بما فيها من مذاهب ، من مثالية ذاتية أو تصورية لا مادية عند باركلى ، **ومثالية موضوعية نقدية عند كانت، ومثالية مطلقة لدى هيجل. وقبل التمييز بينهما فإن** هاتين النظرتين الرئيسيتين : المثالية الأفلاطونية المفارقة والمثالية الحديثة أو الذاتية أو التصورية ، تتفقان فى اعتبار الفكر مستقلا عن الموضوعات والأشياء ، ذلك أن الأفلاطونية تجعل عالم المثل هو العالم الحقيقى المستقل عن الأشياء المحسوسة ، ومن ثم معرفته بالفكر أو العقل أو التذكر لهذه المثل هو أمر مستقل عن المعروضات الحسية ، التى هى أشباه وأشباح للموجودات الحقيقية . كما أن المثالية الحديثة ترى أن ما فينا من قوة على تعقل الأشياء يجعل وجود هذه الأشياء أمرا ثانويا.ويتفقان كذلك فى « أنهما مذهبان فى المعرفة لأنهما يريان أن لا شيء فى الموجودات ، إلا ويمكن أن يكون تعقلاً ، وكلتاهما لا تريد أن تكون مذهبا وجوديا يقنع بملاحظة ماهو كائن وحاصل ويقتصر على وصف الأشياء كما تبدو للناظر ، بل كلتاهما مذهب إنشائى يرسم الأشياء بحسب ما حقه أن يكون ويريد أن يصل إلى جوهر الأشياء وأصلها(١٠).وكلتاهما ترد كل ماهو فى الواقع إلى الفكر أو ترد مافى الأعيان إلى الأذهان ـ كما فى اصطلاح متكلمى المسلمين ـ ومن ثم لا تعترف المثالية بمذهبيها القديم والحديث بوجود مستقل للأشياء عن الفكر ، لأن ماهو خارج الفكر لا يمكن أن يكون متعقلا ومن ثم لا يكون موجودا . فالموجود هو المدرك ومالا يدرك فلا وجود له . « والذات العارفة إنما تفكر أى تعقل الأشياء بالفكر . وأداة الفكر فى التعقل هى الأفكار . وإذن فلا شيء هناك سوى الأفكار . والأمر كما رآه ديكارت وكانط ، حين أكدا أن الفكر هو الواقعة الأولى ، وهو أولى المعطيات . فإن كل تفسير وكل قضية إنما تفترض وجود الفكر والفيلسوف المثالى ، إنما يعقد النية على أن يفسر كل شيء بالفكر . ويفسر الواقع وينظر إليه على أنه ذو معنى وعلى أنه فكر بغض النظر عن مظهره الخارجى المحسوس . ويرد الظواهر الخارجية إلى مبادىء ثابتة أساسية من أجل معرفتها أيا ماكانت هذه المبادىء سواء أكانت مادية أم روحية أم وجودا أم جوهرا أم علة أم

(١٠) د. عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية : ص ٩ .

حيزا مطلقا . فهذه المبادىء لايمكن معرفتها إلا عن طريق الفكرة فإذا أبطلنا الفكرة خرجت التجربة نفسها عن ضوابط الفكر ولم تستطع أن تقدم لنا إلا تمثلات غامضة لاصلة بينها ولا قيمة لها . وعلى هذا فإن المثالية كما يصورها د. عثمان أمين (١١) ، لاتنكر الوجود الخارجى أو العينى للأشياء فالفكر الإنسانى ربما يضل عن سبيله إذا هو أهمل إمدادات الوجود الخارجى ومعطياته ، ولكن المثالية تفسر هذا الوجود الخارجى على أنه فكرة وهذه الفكرة هى قوام حقيقة الواقع وصميم ماهيته . كما يرى هيجل أن الواقعى كله عقلى والعقلى كله واقعى ، وكما يقول كانت : « إن تصورات بلا حدوس تكون فارغة وإن حدوسا بدون تصورات تكون عمياء » . ولذا فإن فريقا من الفلاسفة عرفوا الحقيقة بأنها مطابقة الصورة التى فى الذهن للشيء الموجود الخارجى . ولكن مما هو واضح أن الإنسان ، لايستطيع أن يخرج من الفكر لكى يكتشف مطابقة الفكر للوجود . وواضح كذلك أن الحقيقة ليست موجودة خارج الفكر أى ليست الحقيقة « برانية » عن الفكر بل هى مباطنة له أى « جوانيه »(١٢) فيه لأن النموذج أو المثال الذى يراد أن يطابقه الفكر موجود على نحو مافى الفكر نفسه ، وإن يكن بلوغه مشروطا بشروط معينة .

فالمثالية تعتقد أن الحقيقة النهائية ذات طابع ذهنى أو نفسى أو روحى ، وأن الكون إنما هو تجسيد للذهن أو الروح . ومن ثم فإن الكون معقول ومفهوم . وهذه النتيجة المنطقية اللازمة من النظرة المثالية ليست مستمدة من التجربة اليومية . بل إن التجربة اليومية قد تقف فى وجه هذه النظرة واقعيا ، إذ إن بعض أمور الحياة تنكشف للإنسان على أنها غير مفهومة وغير معقولة كالهزيمة والألم . وهذا يقتضى المذهب المثالى أن يوضح لنا نظرته إلى الحقيقة يدعمها التجربة المباشرة . وهو لهذا الغرض يقوم بالتمييز بين مظهر الحقيقة وبين الحقيقة نفسها . وهذا التمييز يرتبط ارتباطا وثيقا بالتجربة المباشرة ، « فالمثالية تؤكد أن مدى الخلط الذى تقع فيه بين المظهر والحقيقة إما أنه نتيجة للإهمال فى الملاحظة ، وإما لعدم كفاية التفكير . كذلك فإننا كثيرا ما نعتقد أننا قد تغلغلنا من وراء المظاهر السطحية للأشياء . ونفذنا إلى ما نعتقد أنه هو

(١١) د. عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية : ص ١٢ .

(١٢) كما فى اصطلاح د. عثمان أمين وله فى ذلك كتاب الجوانية طبعة دار القلم : ١٩٦٤ م .

الحقيقة ذاتها ، ثم نجد أن هذه الحقيقة الموهومة ليست إلا مظهرا لحقيقة أعمق منها وأهم ونظل نسير هكذا حتى يكون لدينا سلم من الحقائق التى لا يكون كل منها إلا مظهرا لحقيقة أعمق . غير أن كل سلم كهذا ينطوى ضمنا على نقطة نهائية من نوع ما ، ومن هنا يظهر حتما السؤال : ماهى الحقيقة النهائية ؟(١٣) وعلى ذلك فالمثالية تقوم بالتمييز بين المظهر للحقيقة وبين الحقيقة نفسها ، أعنى به « التمييز بين العالم التجريبى أو القابل للملاحظة « المظهر » وبين الحقيقة « الترانسندنتالية » أو غير التجريبية . ومعنى ذلك أن المثالى على استعداد لأن يضفى على شىء ، ليس غير ملاحظ فحسب ، بل هو أيضا غير قابل للملاحظة قدرا من الحقيقة يفوق ذلك الذى ينسب إلى العالم المادى الذى نعيش فيه »(١٤) .

المثـــــالية والمسيــــحية

والمثالية من أكثر الفلسفات شيوعا فى الحضارة الغربية . بل واحتلت مركز السيطرة ، ويبدو أن لذلك علاقة واضحة بالتفكير المسيحى الذى يرى أن الحقيقة كل الحقيقة ليست فى الوجود الخارجى المادى ، بل هى فى الوجود الروحى إذ أن الروحية هى سمة هذه الديانة التى جاءت لترد طغيان بنى إسرائيل المادى ، كما أن الروح أفضل من الجسد وهى الخالدة . وهى من عالم الروح لا عالم المادة الفانية . ومذهب المسيحية فى الوجود ينعكس هنا على المعرفة إذ يؤمن المسيحيون بحلول اللاهوت فى الناسوت أى حلول الله سبحانه وعز وجل فى عيسى عليه السلام . والفرد المسيحى المخطىء المذنب فطريا ــ فى تصورهم ــ عاجز عن أن يعرف الحقيقة فى صورتها الواقعية ومن ثم فإنه يستند إلى معرفتها فى الألوهية الباطنة للكون ، وفى العالم العقلى أو الروحى المفضل على العالم المادى الحسى . ولذلك نرى أن الاتجاهات العلمية لدراسة الواقع المادى والكون كانت تلقى حربا لا هوادة فيها من قبل الكنيسة. وعلى ذلك فإنه إذا ما أردنا اكتساب المعرفة بمعناها الصحيح عن أى شىء كائنا ما كان فلا مناص من التخلص من أجسادنا ، ذلك لأن الجسم مصدر متاعب لا تنتهى عند حد ، والحقيقة ليست إلا فى الروح أو الفكر .

---

(١٣) هنترميد : الفلسفة : ص ٦٠ .

(١٤) المرجع السابق : ص ٦١ .

(ب) المثالية ومأزق التمركز حول الذات

إن المذهب المثالى – وعلى الأخص الذاتى منه – يبنى نظرته إلى العالم على حقيقة مفادها أن كل شيء يوجد ، يبدو مرتبطا بادراكنا له ارتباطا لاينفصم فالوجود يتوقف على الإدراك . أى أن التمركز حول الذات أو الشخصية الإنسانية هو منطلق المثالية . ويمكن بيانه بإيجاز بالقول : « إنه لابد لأى موضوع كى يصبح موضوعا للمعرفة من أن يكون موضوعا للتجربة أى إن أى شيء لا يمكن أن ينفذ إلى أذهاننا مالم يدخل فى علاقة ما ، هذه العلاقة هى علاقة المعرفة أى الإدراك والتجربة والتعرف بأوسع معانيها جميعا . فالأشياء لاتنفذ إلى وعينا إلا من خلال العملية المعرفية . وبطبيعة الحال فليس هناك من سبيل إلى معرفة ماعسى أن تكون عليه الأشياء بمعزل عن هذه العلاقة المعرفية لأن من الواضح أنه فى اللحظة التى تبحث فيها أى شيء محاولا أن تعرف طبيعته الحقة فإنه يصبح موضوعا للمعرفة وبعبارة أخرى نحن لانستطيع أبدا أن نخرج عن أذهاننا ونتحرر من عملياتنا الحسية بحيث نقابل الأشياء وجها لوجه وليس فى وسعنا أن نتسلل من الخلف ونمسك بالأشياء خلسة ، وهى على غير استعداد . فنحن محصورون داخل وعينا الخاص ومن هنا كان مأزق التمركز حول الذات الذى لا يستطيع انسان أن يجد منه مهربا(١٥) . بل وتأكيدا على هذا المبدأ وأن الحقيقة النهائية ليست ذات طبيعة خارجية مادية أو واقعية ، وإنما هى ذات طبيعة نفسية أو روحية أو ذاتية ، فإننا إذا شئنا أن نكتسب أوضح تبصر بطبيعة الواقع فلزام علينا الاهتمام بهذه الشخصية العارفة ، وليس لزاما علينا أن نبحث فى العلوم الفيزيائية بما فيها من اهتمام بالمادة والحركة والقوة ومن « الكترونات وبروتونات » وما شاكل ذلك . بل إن من واجبنا أن نتجه إلى الفكر والعقل ، وكل الأفكار والقيم الروحية لدى الجنس البشرى « وليس معنى ذلك أن الصورة التى يقدمها إلينا العلم عن العالم فيها أى شيء من الخطأ بل إن من الجائز أنها صحيحة جدا ، وفى حدودها الخاصة غير أنها ناقصة . فالعلم يدع جانبا كبيرا من الأمور التى

---

(١٥) المرجع السابق : ٧٤ .

يراها المثالى ضرورية لكى تكون صحيحة أو كاملة .

مثال ذلك : أنه يحذف الاعتبارات المتعلقة بالقيمة بل إنه لا يكاد يعترف بوجود مايعد من وجهة نظر المثالى أهم شيء فى الكون ، وأعنى به الشخصية ، وفضلا عن ذلك فالعلم بما يتسم به من موضوعية لايملك أن يتجنب تقديم صورة مشوهة لطبيعة الأشياء ، فهو يتجاهل بالضرورة أهم عنصر فى المعرفة والتجربة وهو الذهن أو « الأنا المجرب » ذلك لأن من الواضح أن كل إدراك أو معرفة يقتضى ذاتا عارفة . غير أن العلم يتجاهل هذه الحقيقة . والمذهب الطبيعى ــ الواقعى ــ ينكر أهميتها القصوى . أما المثالية فترى أن هذه الذات العارفة المجربة هى مصدر كل معنى وقيمة ، بل مصدر كل وجود . ومن هنا فإن أى مذهب لا يتخذ من الذهن ، أو الذات العارفة دعامة رئيسية ينبغى بالضرورة أن يقدم صورة ناقصة إن لم تكن باطلة عن الحقيقة »(١٦) . ومن أثر هذه النظرة ــ فى نظر المثاليين ــ أن المثالية بهذا الوصف وبهذا التركيز على الذات العارفة ، ورد الحقيقة إليها ، إنما تقدم عالما ملائما لنا يكون لب الحقيقة فيه ذهنيا أو روحيا ، وليس ماديا ، وهذا الكون يصبح وثيق الصلة بالإنسان وأعماله وأمانيه ومثله العليا ، ويقدم للفرد تأكيدا بأن له رسالة وبأن البيئة الكونية تعطف على جهود الإنسان فى سبيل تحقيق هذه الرسالة . فالمثالية هى نظرة للأشياء كما هى تجعل من العالم مكانا نستطيع أن نشعر فيه بعلاقة وثيقة بيننا وبين الكون ، وأننا فى وسط ملائم لنا عقليا وعاطفيا إذ إننا نحن وبيئتنا من نظام كونى واحد . والمثالية بهذه النظرة تجعل ــ كما تدعى ــ أذهاننا أو عالمنا الفكرى مرتبطا بالواقع ارتباطا وثيقا إذ إننا فى نشاطنا العقلى والذهنى نقترب كل الاقتراب من تلك الفاعلية الشاملة التى تشكل الكون فإذا شئنا أن نعلم ما يكمن فى قلب هذا العالم فعلينا أن نتأمل داخل أنفسنا ، ففى أذهاننا ونفوسنا وفى طبيعة الشخصية الإنسانية نجد أوضح تعبير عن هذه الفاعلية الشاملة(١٧) . وأنه لما كان هذا الكون من خلق العقل الشامل ــ بتعبيرهم ــ فمن الطبيعى أن تكون المعقولية متغلغلة فى تركيبه الأساسى ، ومن ثم فإنه يسهل تعاملنا معه من خلال رده إلى أذهاننا وعقولنا إذ هو قابل للفهم والمعقولية . ونحن لدينا الفعالية لفهمه ولتعقله ، والكون والإنسان كلاهما معقول لأنهما يعتمدان على العقل الكونى(١٨) .

---

(١٦) المرجع السابق : ص ٥٨ .
(١٧) المرجع السابق : ص ٥٩ .
(١٨) المرجع السابق .

وللتمييز بين المدرستين المثاليتين الرئيسيتين المفارقة القديمة والذاتية الحديثة نطرح تفسيرا موجزا لكل منهما ، للمعرفة .

(ج) المثالية المفارقة

بنى سقراط نظريته فى المعرفة على أن النفس الإنسانية إن هى إلا صورة من العقل الإلهى ، وهبت لهذا الإنسان ، فالمعرفة قائمة فى النفس وتتصف هذه النفس بما يتصف به العلم الإلهى من خلود وسيطرة وكلية ، وهذه النفس إنما هى « عقل خالص شبيه بالعقل الإلهى – على حد تعبيره – »(١٩) فموضوع المعرفة عنده إذن هو الإنسان وليس الطبيعة . والعلم الإنسانى لا يأتى إلى الإنسان من الخارج ، لأنه كامن فى نفسه ، والمعارف مفطورة فى هذه النفس . ولكن سقراط وهو يحكم بإمكان المعرفة والحكم لم يبين لنا كيف نضمن أن التصور الكلى – وهو عقلى بحت ، وليس شيئا خارجا عن الذات – يطابق العالم الخارجى . أى كيف يطابق تصور الإنيّة لحقيقة موضوعها ؟ وهذا ما أخذه على عاتقه أفلاطون الذى اشتهر بمثاليته المفارقة . إذ إنه « بحث عن ضمان أعلى من الحس وأعلى من الفكر ، يضمن هذه المطابقة التى هى يقين والتمسها فى نظرية المثل ، من أجل إمكان الحكم أو إمكان القول بمعقول كلى سابق للواقع وعام غير متغير »(٢٠) .

والمثل هى نظام العالم أو نظام الوجود ، وهى نظام الفكر كذلك ، وبذلك يكون المعقول هو الموجود ومثاليته تعنى إذن : « وجود مثل أو صور للأشياء،وجود هذه المثل مفارقة للأشياء،وتقوم هذه المثل المفارقة فى عقل إلهى »(٢١) أو عالم عقلى يرجع إلى عالم الخير بالذات الذى هو أعلى المثل . ومعرفة هذه المثل هى العلم الجدير بالاهتمام وهى خالدة أزلية أبدية روحية . وهذه المثل لا تدرك بالحس وإنما بالعقل ، عن طريق منهج الجدل الصاعد الذى يتم فيه الانتقال من المحسوس إلى المعقول .

---

(١٩) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية ترجمة تيسير شيخ الأرض : ص ٦٨ .
(٢٠) د. نظمى لوقا : الحقيقة : ص ٢٧ .
(٢١) د. يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة : ص ١٦٨ .

وعلى ذلك فإن مظاهر هذه المثالية الأفلاطونية تظهر بصورة موجزة أن لكل شىء محسوس حقيقة معقولة وأن المعقولات هى الأصل فى المحسوسات ، وأن المحسوسات هى ظلال وجود المثل وأشباح لها . وموضوع العلم إذن هى هذه المثل التى أعلاها مثال الخير. وهدف العلم ومهمة المعرفة هى التثبت من هذه المثل، ومعرفتها بالتأمل فى هذا المثال الكامل المطلق الذى هو مثال الخير ، وبالتجرد عن عالم الحواس ، وأن العلم لايعدو أن يكون تذكرا لأننا كنا نملكه سابقا وهو متضمن حاضر فى النفس الإنسانية فيمكن استخراجه دون عون خارجى . ولكن هذه المثالية فى تفسير العالم لم تكن تعنى إنكار الحقائق المحسوسة وتجريد الإدراكات الحسية عن الحقائق الموضوعية المستقلة عن مجال التصور والإدراك ، بل هى تعترف بوجود الإحساس وتذهب إلى أكثر من ذلك فتعتقد بموضوعية الإدراكات العقلية التى هى أعلى درجة من الإدراكات الحسية ، مقررة أن الإدراك العقلى ، وهو ادراك الأنواع العامة ، كإدراك معانى الإنسان والماء والنور ذو حقيقة موضوعية مستقلة عن التعقل . إلا أن العالم الحقيقى هو عالم المثل وهذه المثل لها وجود مستقل نستطيع أن نتبصريها إذا وجهنا النفس نحو إدراكها(٢٢) .

مآخـــذ على أفـــلاطون

١ – ولكن ماهى العلاقة بين المثال والأشياء المحسوسة ؟ أى ماهى العلاقة بين العالم العقلى الخالص والعالم الحسى ؟ هل هما كذلك منفصلان عن بعضهما تماما ؟ وإذا كانا منفصلين فكيف نفهم وحدة الواقع ؟ وكيف تفهم المشاركة بينهما تماما ؟ وإذا كانت ثمة مشاركة فكيف تكون بين المثال أو العالم العقلى الذى من طبيعته الوحدة والثبات المطلق ، وبين عالم المحسوسات الذى من طبيعته التغير والتعدد ؟ وهل تؤدى هذه المشاركة إلى تعدد المثل ؟ وكيف نحل مشكلة أننا بحاجة إلى مثال آخر للشىء المحسوس ومثاله بأن تكون العلاقة بينهما على أساس من ذلك المثال الآخر وهكذا إلى غير نهاية . ومن ثم تكون النتيجة أن المثال لايمكن أن يصبح موضوعا

---

(٢٢) جورج سارتون : تاريخ العلم . ترجمة د. توفيق الطويل وآخرين : ص ٢٣ ، ٢٤ . شارل فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ٩٤ ، ٩٥ د. أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون (نوابغ الفكر الغربى) ط ٣ دار المعارف بالقاهرة ١٩٧١ : ص ٧٤ ، ٧٥ الفارابى : إحصاء العلوم ، تحقيق د. عثمان أمين ، ط ٣ ، الأنجلو ، القاهرة ١٩٦٨ : ص ٤١ .

للمعرفة ويصبح العالم المحسوس أو عالم الأشياء هو الموضوع الوحيد للمعرفة . كل هذه صعوبات أثيرت فى وجه النظرة المثالية الأفلاطونية . وقد شعر بها أفلاطون نفسه مما دعاه إلى محاولة التخلص منها بأن عرض فلسفته المثالية فى ثوب جديد حيث أظهر أن الوجود ليس وحدة خالصة وليس كثرة خالصة،ثم مس بعد ذلك مسألة الثبات والحركة . وصرح لنا بأن أولئك الذين يتصورون الوجود الكامل وكأنه ثابت ثباتا مطلقا إنما يخدعون أنفسهم أفلا يمتلك هذ الوجود إذن الحياة والعقل ؟ أليس له نفس ؟ لاشك أنه ليس فى حركة دائمة تمنع من معرفته على الإطلاق ، ولكنه ثبات وحركة فى وقت واحد . ولكن إذا كان الوجود مزيجا من الوحدة والكثرة،ومن الثبات والحركة،أفليس هو كذلك مزيجا من الوجود والعدم ؟ هذا مايقرره أفلاطون حينما يلجأ إلى مسألة مشاركة المثل بعضها فى بعض . « وهكذا خرج أفلاطون على نظريته فى المثل إذ إنه بإعلانه أن الوجود ليس ثابتا ثباتا مطلقا ، وأنه مزيج من الوحدة والكثرة والثبات والحركة فكيف يدعى أن ثمة وجودا عقليا خالصا للمثل ؟ وبالتالى فإن التغير والكثرة والوجود والعدم ، التى هى من صفات العالم المحسوس ، قد انتقلت إلى العالم المعقول »(٢٣) .

٢ — كما أن طريقة أفلاطون فى السير من الكلى إلى الجزئى ، ومن المجرد إلى المحسوس ، طريقة حدسية سريعة ، ولكنها عقيمة ، كما يقول جورج سارتون ، ذلك « أنها لاتفيد فى حياتنا العملية ، إذ أن الخبر المجرد ليس خيرا وليس فى وسع الإنسان أن يمتطى صهوة مثال للفرس . أما الطريقة المضادة وهى التى تسير من الجزئيات المعروفة إلى الأفكار المجردة ماضية فى تعميمها ، فهى طريقة بطيئة ولكنها منتجة غير عقيمة ، إنها تمهد الطريق رويدا إلى قيام العلم الحديث »(٢٤) .

٣ — ينقد أرسطو مفارقة المثل الخارجية واستقلالها عن الأشياء الحسية وعن العقل فيقول إذا كانت المثل تمثل ماهيات الأشياء ولكن هذه الماهية لايمكن فصلها عن الشىء الذى هى ماهيته . إن وضع الأشياء فى العالم المحسوس والماهيات فى العالم المعقول — كما عند أفلاطون — إنما هو رفض لفهم الكيفية التى تكون بها الماهية قوام

(٢٣) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ١٨٨ .
(٢٤) جورج سارتون : تاريخ العلم : ص ٢٦ .

واقع الأشياء . صحيح أن أفلاطون يتقبل نوعا من المشاركة بين الأشياء والمثل بيد أن هذه الفكرة ليست شيئا أكثر من استعارة شعرية[٢٥] . كما ينتقد سبب كون المثل – الماهيات العقلية – عللا للأشياء الحسية فيقول : « إن نظرية المثال بعيدة جدا عن حل مسألة العلل ، وهى لا تعمل إلا فى مضاعفة صعوباتها فأفلاطون يتصرف كما يتصرف رجل يبدأ فى زيادة عدد الأشياء تمهيدا لعدها ، فهو حينما يبحث عن علل الموجودات الحسية يدخل مفارقات للحس بعدد مساو لها تقريبا . إن تفسيره ليس غير تكرار عقيم يضيف إلى الإنسان الطبيعى إنسانا فى ذاته ، وللحصان الطبيعى حصانا فى ذاته ، وفضلا عن ذلك فهذا التكرار يجرنا إلى انكفاء لا حَدَّ له إذ إننا ننتهى من تفسير العلاقة بين الأشياء والمثال إلى مثال ثان وهكذا إلى مالا نهاية له ... أما أن المثل ليست عللا فهذا ما تبينه جدا حقيقة أنها ليست مبدأ أية حركة ولا أى تكوين . إن أفلاطون وضع المثال فى محاورة « فيدون » على أنه علة الصيرورة بيد أننا لا نرى مثلا يعمل فى أى مكان فى إحداث الأشياء فما يحدث إنسانا ماليس مثال الإنسان ، إن المثل ثابتة باعتراف أفلاطون ولكن الطبيعة متحركة بأكملها وهذا يعنى أنه من غير المجدى أن يطلب فى المثل علل الموجودات الطبيعية »[٢٦] .

٤ – إن مثالية أفلاطون كانت لونا من ألوان الإسراف فى الإيمان بالواقع الموضوعى الخارجى المستقل للمثل ، ولم تكن إنكارا للواقع . وفى هذا خلط عجيب بين الحقيقة المجردة وبين الوجود الواقعى إذ كيف يكون للفكرة الكلية واقع خارجى فعلى ؟ إن هذا تطرف فى المثالية ونزول فى الوقت نفسه بالكلى إلى الجزئى ؟

وعلى العموم فإن المثالية اليونانية لم تستطع أن تقضى على الثنائية بين الروح والمادة ، أو بين الهيولى والصورة والتى تحدث عنها أفلاطون ومن بعده أرسطو . مهما حاولت تخفيفها فالصلة بين الجواهر المتحققة فى الخارج وبين التصورات المناظرة لها فى الذهن لم تحلها الفلسفة اليونانية على نحو مقنع . كما أن تلك المثالية لها هيبتها من التجريد المطلق ، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة وقيام تعارض شديد بين التجربة والتصور فضلا عن أنها لم تشعر بما هنا لك من تضاد بين العقل وبين الأشياء التى هى

(٢٥) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ١٣٥ ، أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ط ٧ لجنة التأليف القاهرة ١٩٧٠ : ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٢٦) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، أحمد أمين وزكى نجيب محمود : ص ١٥٨ .

موضوع الإدراك وإن كانت لاتميز بين الذات والموضوع مما جعلها فلسفة خليطة من الموضوعية والذاتية. كما أن البحث العلمى إذا قام على أساس فلسفة التصورات لم يكن من المستطاع أن يؤدى إلى نتائج ثابتة . والتقدم العظيم الذى لقيه العلم إنما يقوم على أساس إدخال التجربة والمشاهدة فى كشف الحقائق العلمية . أما التصورات وتحليلها فهو خطوة ثانوية تأتى بعد التجربة والمشاهدة ويرجع هذا كله من ناحية إلى فلسفة التصورات ، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات والموضوع وهذا من شأنه أن يؤدى إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة تحليلا دقيقا .

(د) المثالية الذاتية ـ الحديثة

اتخذت المثالية الحديثة مفهوماً آخر مختلفا عن المثالية المفارقة ، أو الموضوعية الأفلاطونية ذلك أن المثالية الأفلاطونية كانت تؤكد على وجود واقعى للمثل المفارقة ، وإن كانت المعرفة الحقة تعود إلى هذه المثل ، وأن الإنسان بما فى نفسه معرفة سابقة يتذكر عند إحساسه للأشياء الحقائق القائمة فى عالم المثل . بينما تؤكد المثالية الحديثة على ذاتية المعرفة الإنسانية فحسب ، أو على زعزعة العالم الموضوعى إذ عنوانها الرئيسى هو أنك « لاتعى إلا ذاتك وأن ماتدركه فى الحقيقة ماهو إلا إحساسك الحاصل فيك ، وليس خاصية من خواص الشيء . وأن ماأدركه ماهو إلا ذاتى أو الأنا أى الحالات التى تخصنى ولا تخص الشيء »(٢٧)

فبـــــــــــاركلى

مثلا كزعيم من زعماء الاتجاه الذاتى أو التصورى يلخص جوهر المثالية فى عبارة تقول « إن وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يدرك »(٢٨) . فالموجود الذى يمكننا معرفته إنما هى الأفكار التى فى عقولنا فقط ومعرفة شيء ماليست إلا العلاقة القائمة

(٢٧) فيشته : غاية الإنسان ترجمة د. فوقية حسين محمود ، ط ١ الانجلو ، القاهرة ١٩٦٣ : ص ١٥٢ ، ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٢٨) د. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٦٧ .

بين العقل وذلك الشيء ومعنى ذلك أنه « أن يكون شيء معروفا هو أن يكون فى عقل من العقول أى أن يكون عقليا »(٢٩) ولا وجود لشيء لايكون معروفا لعقل ما . والمثالية بهذا المعنى تنكر وجودا واقعيا خارجيا مستقلا للأشياء عن العقل فوجود حقيقة هو إدراكنا لها واستمرار هذا الوجود حتى ولو أغمضنا أعيننا أو حينا لايكون أحد قريبا منها إنما يرجع إلى كون الله يظل مدركا لها ، أى إلى كونها موجودة أفكارا فى العقل الإلهى « وهكذا فليس فى العالم شيء غير العقول وأفكارها وليس من الممكن أن نعرف أى شيء غيرها لأن كل مايعرف يكون بالضرورة فكرة »(٣٠) .

والمثالية بهذا لاتنفى وجود الأشياء أو لاتنفى وجود العالم الواقعى ، ولكنها تنفى وجود العالم الواقعى خارج الذات ، أى تنفى أن تكون هناك ثنائية فى المعرفة بين عالم الذات وعالم الموضوع بل تثبت تطابق بين العالمين الخارجى والذاتى ، والنفسى وتوجد بينهما فى هوية واحدة وبهذا تكون قد جعلت « الذات العارفة ليست فقط مجرد وسيلة تنتهى بالفرد إلى الاتصال بالعالم الخارجى بل اعتبرتها الأصل فى الإيجاد ، إيجاد العالم الذى يستحيل أن يوجد فى ذاته بمعنى أن كل ماهو موجود فهو من صنع الذات العارفة ، فلا يوجد إلا عالم واحد ، هو العالم كما يبدو لنا ولا عالم فى ذاته »(٣١) .

أى ليس للعالم وجود مطلق متميز عن الوجود الذى يعلمه الله وخارجا عن العقول جميعا . ومبدأ باركلى فى المعنى الوجودى يتلخص فى أن هناك جهتين من الوجود : « جهة الأشياء المحسوسة المدركة أو الأفكار، وجهة إدراك الجواهر اللامادية المدركة أو العقول والأفكار أشياء ساكنة تماما ولا جوهرية ولا وجود لها إلا بوصفها موضوعات فى العقل المدرك ومن أجله . وهذا العقل هو وحده الجوهر الحقيقى والفاعل الذى يتمتع بالقدرة على الإدراك والإدراك »(٣٢) . ومن ثم كان العقل هو الذى يتمتع بالوجود الخالد عنده .

---

(٢٩) برتراندرسل : مشاكل الفلسفة ترجمة عبد العزيز البسام وزميله : ص ٥٠ .

(٣٠) المرجع السابق : ص ٥١ .

(٣١) فيشته : غاية الإنسان : ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٣٢) جيمس كولنز : الله فى الفلسفة الحديثة . ترجمة فؤاد كامل . مكتبة غريب . القاهرة ١٩٧٣ : ص ١٥٧ .

والظواهر الحسية من أين تأتى إذا كانت المادة غير موجودة ؟ يجيب باركلى بأن أفكار الحس أو الظواهر الحسية ترجع إلى الله فهو الذى يبعث فينا تلك الإحساسات إذ إن « العقل الإنسانى يكون سلبيا ، كما تكون إرادتنا عاجزة عن تخصيص مضمونها ، ذلك لأنها تأتى إلينا من مصدر خارجى .. هذا المصدر الخارجى لايمكن أن يكون المادة لأنها غير موجودة ، أو عقلاً متناهيا آخر اذ يتطلب إلا من قوة لامتناهية تمدنى بالعالم المحسوس كله ومن ثم فإن الأصل المناسب الوحيد لأفكار الحس ، هو عقل لامتناه موجود على الحقيقة »(٣٣) .

ديـــــــــكارت

أما ديكارت فهو فيلسوف مثالى كذلك أو تصورى إذ إنه يعرض علينا تصوره لوجود الأشياء فى الخارج أو العالم بنظرة ترجع إلى الفكر ، لا إلى الوجود الواقعى . إذ إن كل مانستطيع أن ندركه فى تصوره إنما هو مايرجع إلى فكرة واضحة متميزة .

فالحقيقة والواقع هو فى هذه الفكرة هذه الفكرة هى ماهية الحقيقة وجوهرها . وديكارت هنا لاينكر المادة أو الوجود الواقعى ولكنه استبعد المادة أو الجسم فى نظريته للمعرفة وبدأ بالفكر أو النفس ، والفكر أو النفس ليس إلا مجموع تصورات عن المادة ليس غير . وعلى هذا فإننا لاندرك الأشياء أنفسها بل ندرك تصوراتنا أو أفكارنا عن الأشياء(٣٤)

والوجود إنما يعود إلى الفكر فأنا أفكر إذن فأنا موجود . وأنه فى سبيل إثبات يقينه الأول-وجود النفس-بدأ بإثبات وجود الفكر ومن ثم جاوزه إلى إثبات وجود النفس شيئا مفكرا . وربط بين الفكر والوجود برابطة مباشرة إذ ليس فى الإنسان فكر لايفيد وجودا ، وليس فى وجوده شىء أكثر من أنه يفكر وهو بهذا يعبر عن مثالية عميقة بعيدة عن الأشياء حتى إنه لما أراد أن ينظر إلى الواقع نظر إليه من هذه المثالية العالية ، وحرص على أن لايخرج من فكره الخاص إلا بفكر خالص رفيع هو أشد مايكون خلوصا وارتفاعا . وذلك فى إثبات للوجود الواقعى عن طريق عال فى

(٣٣) المرجع السابق : ص ١٥٩ .

(٣٤) يوسف كرم : الطبيعة ومابعد الطبيعة ، ط ٣ ، دار المعارف القاهرة : ص ٥٥ .

المعرفة ، ومن المصدر لكل موجود ، ومن الضامن للحقائق فى درجة سلمه الأخير : من معرفة الله إلى معرفة العالم(٣٥) . وقوة الذهن وحدها عنده هى التى يدرك بها ماهيات الأشياء والأجسام يقول : « وإنى مهما أعجب فلن أجاوز حد العجب حين ألاحظ مافى ذهنى من وهن وميل ، يجعله عرضة للخطأ من غير وعى . لأنى وإن كنت أجيل ذلك كله فى ذهنى دون أن أتكلم إلا أن الكلام يحول دون تقدمى ، وألفاظ اللغة الجارية تكاد تخدعنى فنحن نقول : إننا نرى الشمعة بعينها إذا كانت أمامنا ، ولا نقول إننا نحكم بأنها بعينها ، لأنها لها لون الشمعة وشكلها ، ومن هذا أكاد أستنتج أننا نعرف الشمعة بإبصار العينين لا بلمحة الذهن وحدها : لولا أنى أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالا يسيرون فى الشارع فلا يفوتنى أن أقول عند رؤيتهم : إنى أرى رجالا بعينهم كما أقول إنى أرى شمعة بعينها . مع أنى لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف ، قد تكون غطاء لآلات صناعية لكننى أحكم بأنهم ناس . وإذن فأنا أدرك بمحض مافى ذهنى من قوة الحكم ماكنت أحسب أن أراه بعينى »(٣٦) .

وعلى ذلك فمثالية ديكارت لا تحكم على العالم المادى بالفناء وإنما تعطيه وجودا خارجيا واقعيا ، ولكن هذا الوجود لا يتأتى إلا إذا خلصناه من فعل الحواس والخيال والأوهام . وحينئذ تكون الدعامة الرئيسية لمعرفة وجود هذا العالم الخارجى هى الذهن أو الفكر بما لديه من وضوح وتميز ، مما يجعل العالم الواقعى قائما ومؤكدا على أساس متين .

ويقول ديكارت مفسرا علّية الفكر بالواقع : « كل موضوعات معرفتنا ننظر إليها إما على أنها أشياء أو حقائق الأشياء،أميز فى كل ماتتناوله معرفتنا ضربين :

الأول : يحتوى على جميع الأشياء التى لها وجود ما .

الثانى : يحتوى على جميع الحقائق التى ليست شيئا خارج فكرنا .

أما الضرب الأول فيتناول المعانى العامة التى تنطبق على جميع الأشياء كالمعانى التى لدينا عن الجوهر والمدة والترتيب والعدد .

---

(٣٥) عثمان أمين : ديكارت : ص ١٦٠ .

(٣٦) ديكارت : تأملات . ترجمة د عثمان أمين : ص ١٠٧ - ١٠٨ .

وقد بقى على أن أتحدث عما نعرفه من قبيل الحقائق : فمثلا حين نرى أنه لا يمكن إيجاد شيء من العدم لا نعتقد أن هذه القضية شيء له وجود فى الخارج أو خاصية لشيء ، ولكننا نأخذها حقيقة أبدية قائمة فى فكرنا ، ونسميها معنى شائعا بين الناس أو مبدأ بديهيا(٣٧) .

وأما ما يتعلق بالكيفيات والصفات فبعضها ـ عنده ـ موجودة فى الأشياء التى توصف بها أى لها وجود واقعى . وبعضها ليس له إلا وجود ذهنى فحسب . والكليات وجودها كذلك ذهنى فقط(٣٨) .

وجاء دور « كانت » ليعطى هذه المثالية سمة نقدية وهى نوع من العقلية أو الذاتية العقلية إذ إنها تضع الشروط التى تجعل المعرفة ممكنة ، وتتخذ نقد العقل وسيلة لبلوغ النتائج وتميز بين الذات العارفة والموضوع المعروف كما تسمى « ترانسندنتالية » أى تصف الصور والمعانى الأولية ، إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها وليست خارجة عنها أى ليست مفارقة . « فكانت » يرد الوجود الخارجى إلى الفكر أو العقل . ولكن هذا العقل لا يسلم عنده من النقد ، إذ إن هذا العقل ليس مطلقا بل هو نصوص مشروط ومحدود ، لا يحق له أن يدعى أنه يعرف كل شيء ، وإن كان ديكارت قد بدأ مثاليته من الشك وهو فكر ، فإن كانت بدأ مثاليته من النقد للعقل . ولب مذهبه « القول بأن هناك استعمالا مشروعا صحيحا لتصورات الفهم الخالصة ولمبادئه . وهذا الاستعمال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء والمعطيات فى التجربة وفقا للصور التى يفرضها الذهن على الأشياء . وأن هناك استعمالا غير مشروع وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها أمورا واقعية واعتبار تلك المبادىء حقائق عيانية »(٣٩) . ولتوضيح مثاليته نورد تقسيمه للحكم العقلى . فهو عنده قسمان(٤٠) ، الحكم التحليلى : وهو الحكم الذى يستعمله العقل لأجل التوضيح والمحمول فى الجملة متضمنا فى مفهوم الموضوع فلا زيادة فى إسناد المحمول إلى الموضوع سوى التوضيح ، كما نقول : الجسم ممتد . فإن الامتداد الذى يستفاد

---

(٣٧) ديكارت : مبادىء . ترجمة د. عثمان أمين : ص ١٤١ - ١٤٤ .
(٣٨) المرجع السابق : ص ١٥٣ ، ١٥٤ .
(٣٩) د. عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية : ص ٦٠ ، ٦١ .
(٤٠) محمد باقر الصدر : فلسفتنا : ص ١٣٤ - ١٣٦ .

من المحمول متضمن فى مفهوم الجسم لأنك إذا قلت جسما فإن فيه امتدادا . والقسم الثانى : الحكم التركيبى وهو الذى يضيف محموله شيئا على موضوعه كما نقول الجسم : ثقيل فإن الثقل المأخوذ من المحمول فيه زيادة معنى على الجسم فإن مفهوم الجسم لا يتضمن أنه ثقيل . والأحكام التركيبية تارة تكون أحكاما أولية أو قبلية ، وهى الأحكام الثابتة لدى العقل فى فطرته قبل التجربة كالأحكام الرياضية ، وهى تعالج موضوعات فطرية فى النفس البشرية . وهى تختص بالزمان والمكان لأنهما القطبان اللذان تدور عليهما الأحكام الرياضية فصورتا الزمان والمكان موجودتان فى الحس الصورى ، بصورة مستقلة عن التجربة ، وهما مستمدان من الفطرة البشرية . كما تكون الأحكام التركيبية تارة أخرى ثانوية أو بعدية ، أى بعد التجربة كالأحكام الطبيعية ؛ لأنها ترتكز على درس الظواهر الموضوعية للطبيعة المدركة بالتجربة . وهذه الأحكام التركيبية الثانوية بالتحليل نجدها مركبة من عنصرين : أحدهما تجريبى وهو الإحساسات المستوردة بالتجربة من الخارج بعد أن تصب فى قالبى الزمان والمكان . والثانى عنصر عقلى وهو الرابطة الفطرية التى يسبغها العقل على المدركات الحسية ، ليتكون من ذلك علم ومعرفة . وهذا يعنى أن إمكانية التجربة تتوقف ذاتيا بما فيها من مقولات أو تصورات نستطيع أن نفهم بها الموضوعات الخارجية فالمعرفة متوقفة على الذات « والذات مصدر الوحدة اللازمة لكل إدراك ، والموضوع مصدر المظاهر المختلفة المتكاثرة لحركات الطبيعة الخاضعة لقوانين العقل . حقا إن الموضوع لا يصل إلى الذات إلا بعد أن يكون قد استحال إلى حقيقة متعلقة توحده ولكن هذا لا يمنعنا من التسليم بأن مجرد وجود ذات عارفة يستلزم بالضرورة وجود موضوع معروف »(٤١) . وإن كانت المثالية سابقا تجعل الفكر يدور حول الموضوع وتجعل الحقيقة مطابقة فى الأذهان لما فى الأعيان أى أن الحقيقة لا توجد إلا فى معانى العقل ، جعل كانت الأمر عكسيا إذ دعا إلى تنظيم معرفة مافى الخارج أو الموضوع على أساس مافى أذهاننا عنها ، ونحن نتلمس المعرفة فى أفكارنا عن الواقع ، أو الموضوع . فذاتنا العارفة هى التى تطبع الأشياء بطابعها وهى مركز المعرفة التى بفضلها كان هناك لنا طبيعة وعالم خارجى(٤٢) . والعقل مع ذاتيته فهو ليس مفارقا للتجربة وإنما هو كامن

---

(٤١) د. زكريا ابراهيم : كانت ط ٢ مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٢ : ص ٩٠ .

(٤٢) د. عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية : ص ٦٩ ، ٧٠ .

فيها وواقعية العالم الخارجى فى نظره بمثابة يقين مباشر ، ذلك لأن خارجية العالم هى نفسها باطنة فينا(٤٣) . فتنظيم العقل بانتشار مقولاته على التجربة هو معنى مثالى ، إذ مقتضاه أن يرد التجربة أو الوجود الخارجى إلى الفكر أو العقل ، إذ أن فى كل تجربة عنصرا أولانيا ثابتا بمعزل عن أى تجربة خاصة وعنصرا أُخرانياً هو مادة التجربة . والعلامة المميزة للعنصر الأولانى هى الشمول والضرورة ولا يتغير بتغير الواقع . والمعرفة يجب أن يعبر عنها بقضايا أولانية وتأليفية وتركيبية فى وقت واحد ، أولانية أى شمولية وضرورية غير تابعة للتجربة ولا نابعة منها . وتأليفية وتركيبية أى موسعة لمعرفتنا يضيف محمولها شيئا جديدا لم يكن متضمنا فى موضوعها . فالعالم الذى نعرفه إذن ليس إلا ظاهرات أو موضوعات أو عالم الأشياء كما تبدو لنا عن طريق صورتى الحساسية الزمان والمكان ، ومقولات الفهم التى هى مبادىء أو وجهات نظر يزودنا بها العقل ، وكل مايند عن أن يدخل فى مفهوم هذه التجربة العقلية أو المعرفة النقدية . فلا نستطيع أن ندعى أننا نعرفه ، إذ يستحيل علينا معرفته عن طريق عقلنا النظرى . وذلك ماسماه كانت الشىء فى ذاته أى ماوراء الظواهر من حقيقة الشىء والغيب أو الميتافيزيقيا .

فالأحكام التركيبية الأولية لاتستطيع أن تدخل مجال الميتافيزيقا لمعرفتها . إذ لما كانت هذه الأحكام مستقلة عن التجربة فلا تطلق إلا على موضوعات مخلوقة للنفس بصورة فطرية وجاهزة فى الذهن بلا تجربة ، والقضايا الميتافيزيقية ليست من قبيل هذه الموضوعات إذ أنها تحاول البحث عن أشياء موضوعية قائمة فى نفسها . والأحكام التركيبية الثانوية لاتستطيع كذلك أن تعرف القضايا الميتافيزيقية لأن هذه الأحكام تعالج موضوعات تجريبية ، وموضوعات الميتافيزيقيا ليست تجريبية فلا يبقى للميتافيزيقا بعد ذلك متسع إلا للأحكام التحليلية أى للشروح والتفاسير للمفاهيم الميتافيزيقية . وهذه الأحكام ليست من المعرفة الحقيقية فى شىء ولا فائدة فيها إذ لاتضيف شيئا جديدا (٤٤) .

على ضوء ماقررنا من مثالية « كانت » يرى كثير من الباحثين أن طبيعة المعرفة عنده كانت بين العقلية والتجريبية أو بين المثالية والواقعية واستندوا فى ذلك إلى أنه

---

(٤٣) زكريا إبراهيم : كانت ، ص ٨٨ . (٤٤) محمد باقر الصدر : فلسفتنا : ص ١٣٨ .

جمع بين المعطيات الحسية والمفاهيم العقلية. ويؤيد هنترميد(٤٥) هذا الرأى ويوجه له بقوله : إنه فى الوقت الذى تطرف فيه المذهب التجريبى القائل بأن هناك عالما كاملا فى المادة يوجد مستقلا عن أذهاننا المدركة ، وتطرف المذهب العقلى القائل بأنه لا يوجد شيء ماعدا الأذهان وإدراكاتها . جاء « كانت » ليقول : نحن نعترف بالوجود الموضوعى للمادة خارج نطاق الذهن ، وأننا لا نعلم شيئا عن طبيعة هذا الوجود الموضوعى الذى سماه الشيء فى ذاته . ولكن أذهاننا هى التى تقوم بمعرفة مظاهر الأشياء أو عالم الظواهر . وعلى ذلك فإن الذهن أو العقل عند « كانت » ليس سلبيا وإنما هو إيجابى حيث يرى أن أذهاننا تصنع الطبيعة أو الواقع الفيزيائى . ولكنها لا تصنعه من لا شيء فحواسنا تمدنا بالمادة الخام ، ومع ذلك فإن هذا النصيب الذى تسهم به الحواس هو مادة خام . وكل ما يكتسبه من تشكيل أو تنظيم إنما يفرض عليه من أذهاننا التى تأتى بالإطار أو القالب الذى ينبغى أن تصب فيه الكثرة من الإدراكات غير المهضومة قبيل أن تتصف بالمنطقية أو المعقولية . فليس الذهن مجرد أداة سلبية لتلقى الانطباعات وإنما هو أداة ايجابية يقوم بتحويل الكثرة المتدفقة من الإحساسات إلى عناصر منظمة لها معناها . وأخيرا فإن التركيب أو التكوين الخاص للذهن ذاته هو الذى يكشف الحصيلة النهائية لعملية المعرفة . والواقع كما نعرفه هو مصنوع أكثر منه معطى ، وهو تركيب أكثر منه تلق ، وهكذا فإن « كانت » يولى أهمية متساوية لصور الفهم العقلية الضرورية الكامنة فى التفكير ، وللمعطيات التجريبية التى تمد الذهن بمضمونه الكامل . ويقول عبارته المشهورة « التصورات بدون الإدراكات فارغة والإدراكات بدون التصورات عمياء » .

وحقيقة الأمر أن « كانت » ـ حتى مع اهتمامه بالواقع والإدراكات الحسية التى تنظمها مقولات الفهم ـ لم يخرج عن المثالية الذاتية ، كل ما هنالك أنه أعطاها سمة النقدية . ولا تعدو نظرته هذه أن تكون لونا من ألوان المثالية العقلية ، إذ لا قيمة للواقع أو المعطيات الحسية بدون التصورات ، أو مبادىء العقل وهو يرد الواقع بل وما يمكن أن يسمى عالما معروفا إلى العقل ويرفض أن يعتبر ماوراء ذلك معرفة حقيقية . والمثالية فى أعنف صورها المتطرفة عند باركلى لم تنكر الوجود الموضوعى ولكنها أنكرت أن يعطى صفة الوجود الحقيقى دون أن يكون مدركا ، ومن ثم كان

(٤٥) هنترميد : الفلسفة ـ أنواعها ومشكلاتها . ترجمة د. فؤاد زكريا ص ١٩١ – ١٩٣ .

عندها وجود الشيء يعنى ادراكه . وقد حدد « كانت » هذه القضية فقال كل مايدرك من الوجود الواقعى فهو المعترف بمعرفته حقيقة ، بل وإننا لانستطيع أن نعرف إلا ظاهر الأشياء فالمعرفة نسبية وظاهرية .

ويؤيد هذا الرأى جان فال(٤٦) الذى يرفض اعتبار مثالية « كانت » مثالية بين العقلية والتجريبية فيقول : لو أردنا تحديد موضع نظرية « كانت » لوجب علينا استبعاد القول بأنها تجريبية على الإطلاق وإنما هى عقلية من نوع جديد . وأعظم اختلاف بين « كانت » والعقليين من قبله ، إنما يرجع إلى عدم اعتقاده بأن الأفكار الكامنة فينا مستنسخات من الأشياء فى ذاتها إذ كان يرى من قبله من المثاليين أن أفكارنا صادقة ، إلا أنها مستنسخة من واقع معقول . أو لأنها ذاتها عبارة عن واقع معقول . واستعاض « كانت » عن فكرة الاستنساخ أو فكرة استحداث الصورة المطابقة بالفكرة القائلة بأننا نحن الذين ننشىء هذه الحقيقة . فعند « كانت » لاوجود لعالم مستقل من الحقائق الموضوعية كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت . وقد اعتقد فى استحالة حصولنا على أية فكرة عن الأشياء ذاتها ؛ لأننا عندما نعرف أى شىء فإننا نضعه داخل صور حدسنا ومقولات فهمنا وبهذا نغير معالمه.وهكذا أصبح العالم المعقول الذى قيل بمعرفته على خير وجه عند أفلاطون غير معروف عند « كانت » أو لم يعد معروفا فى نظر العقل النظرى بمعنى أصح . والعالم الذى نعرفه بالفعل هو عالم تجربتنا وهو حينما يقول بأننا نعرف العالم يخالف كلا من العقليين الذين يجعلون تحقيق هذه المعرفة بالاعتماد على الأفكار الفطرية ، كما يخالف التجريبيين الذين يجعلون تحققها بوساطة الإحساس ، ومن ثم فعلينا استبعاد القول بأن التجربة تفسر العقل لأنها من إنشائه .

كما أن « كانت » جعل الهوة كبيرة بين الفكر والواقع أو بين المعرفة والوجود. « فنحن نستطيع استنتاج أى شىء خاص بالواقع من الأفكار الواضحة المتميزة ، ووضوح أفكارنا وتمايزها يثبت وضوحها وتمايزها فحسب ، ولكنه لايثبت مطابقة أى شىء فى الواقع لها(٤٧) .

« فكانت »إنْ أثبت واقعا أو عالما خارجيا فليس ذلك إلا واقعا يرتد إلى مقولات

---

(٤٦) جان فال : طريق الفيلسوف . ترجمة د.أحمد حمدى محمود : ص ٢٦١ – ٢٦٢ .

(٤٧) المرجع السابق : ص ٢٦٤ .

الفكر وتنظيمه . وإن أنكر شيئا فإنما ينكر إمكان معرفة الحقيقة الخارجية فى ذاتها أو الشيء فى ذاته أو الغيب . لأنه لايدخل فى مقولات الفكر وقوالبه . وأية مثالية وابتعاد عن الواقعية أكثر من ذلك ؟ .

(هـ) حجج المثالية ونقدها

اعتمدت الفلسفة المثالية على مجموعة من الحجج والمبررات لتبرر موقفها من طبيعة المعرفة ، وهى بهذا تقاوم المذهب الواقعى وترفض الاعتراف بواقعية واستقلال الموجودات الخارجية فى الوقت الذى هى فيه مدركة معروفة وفى الوقت الذى لايتوجه فيه أحد من البشر لمعرفتها . ونناقش هنا مجموعة هذه الحجج مقيمين لها ومنطلقين لا من مذهب الواقعية المقابل للمثالية ، ولكن من وجهة نظر ما نراه حقا من فهمنا للقرآن ومن استجلاء لطبيعة المعرفة ومن ردود مقنعة لدى خصوم المثالية والمحايدين .

(١) إن التناقض فى الإحساس واختلافه من حاسة إلى أخرى ومن شخص إلى آخر ، كل ذلك تعتبره المثالية مبررا لإنكار الواقع الخارجى وأن غاية مانحكم به هو إدراكنا نحن لهذا الواقع فالوجود للشيء هو أن يكون الشيء مدركا أو مدركا ، أى لاوجود لشيء ليس فكرة فى عقل . وحيث إن الحقائق الحسية هى الأشياء الوحيدة التى يؤكد وجودها إدراكنا الحسى فإنه لايوجد ثمة وجود واقعى أو فوق هذا الإدراك الحسى(٤٨) ويعتقد المثاليون فى تشكيكهم بالحواس على مبدأ « أنه مايصح على الجزء يصح على الكل »(٤٩) .

ويرد على هذه الشبهة بما يلى :

(أ) إن التفكير المثالى الذى يجعل انتقاد الحواس مبررا لموقفه وقع فى أخطاء هى :(٥٠)

---

(٤٨) برتراند رسل : مشاكل الفلسفة ترجمة د. عبد العزيز البشام وزميله : ص ٥٢ - ٥٣ ويوسف كرم : العقل والوجود : ص ٧٤ .

(٤٩) د. فؤاد زكريا : نظرية المعرفة : ج٢ ص ٥٨ .

(٥٠) نفس المرجع السابق : ص ٦٣ - ٦٤ .

١ – إنه ينظر إلى الحواس فى كثير من الأحيان فى حالات الشذوذ ، لا فى الحالات السوية .

٢ – إنه نظر إلى الحواس منفصلة بعضها عن بعض ، مغفلا الدور الأساسى الذى يؤديه التكامل بين الحواس على المستوى الفردى والمشترك بين الأفراد .

٣ – إنه أغفل الدلالة الحقيقية لفكرة التداخل بين دور الحواس والذهن ، وهى اشتراكهما معا فى المسئولية عن الإدراك المصيب والمخطىء فى آن واحد . على حين تتصور المثالية أن الخطأ يقتصر على الطرف الحسى وحده . ذلك أنه « مادمنا آمنا بدور العقل الذى لا يخضع للحس وإنما بالعكس يخضع الحس له ، فإن بمقدورنا كشف تناقضات الحس ببساطة متناهية فالعقل نور يكشف الواقع الخارجى ويجعل النفس تطل عليه وتشاهده مباشرة . وليس العلم تصورا تنطوى عليه النفس كما زعم أرسطو حتى يزعم باركلى : أن ليس لدينا ضمان كاف لتطابق الصورة مع الواقع الخارجى »(٥٢). كما أن المذهب العقلى النفسى يقرر وجود معارف أولية ضرورية للعقل البشرى وهذه المعارف الضرورية لم تنشأ من الحس ولا يبدو فيها شيء من التناقضات مطلقا ، فلا يمكن اقتلاع هذه المعارف بالعاصفة التى تثار على الحس ، والإدراكات الحسية ، ومادمنا نملك معارف فى منجاة العاصفة فمن الميسور أن نقيم على أساسها معرفة صحيحة »(٥٣) .

(ب) إن هذا التطرف فى المثالية ناشيء عن خلط فى استعمال كلمة فكرة ، فلم تفرق تلك النظرة بين عملية التفكير وبين موضوع التفكير . وكان هذا منها خلطا للشيء المدرك بعمل الإدراك ، أو خلطا بين مسألة وجود واقع موضوعى للإدراكات والإحساسات وبين مسألة مطابقة هذا الواقع لما يبدو فى ادراكنا وحواسنا . فغاية ما يمكن التسليم به للمثالية هو أن عمل الإدراك الذى هو عمل ذهنى فى إدراك الشيء هو بدون شك فى العقل ، وهذا هو معنى أن الأفكار عن الأشياء يجب أن تكون فى العقل أما أن يدعى أن الشيء المدرك نفسه هو موجود فى العقل أو فكرة فى العقل فهذا مالا يمكن التسليم به . وبالتالى يكون معنى معرفة الشيء هو فكرتنا عنه فى العقل

(٥١) د. فؤاد زكريا : نظرية المعرفة : ج ٢ ص ٦٣ – ٦٤ .
(٥٢) المدرسى : الفكر الإسلامى : ط ٢ دار الجبل بيروت ١٩٧٥ : ص ٨٥ .
(٥٣) محمد باقر الصدر : فلسفتنا : ص ١١٣ – ١١٤ .

أن كل ما نستطيع إدراكه عن الشيء إنما يجب أن يكون في العقل أي أن معرفتنا هي أفكارنا .

فمسألة التمييز بين فعل الإدراك والشيء المدرك مسألة بالغة الأهمية لأن كل قدرتنا على اكتساب المعرفة متصلة بهذه المسألة اتصالا وثيقا.فملكة العقل التي يعرف بها أشياء أخرى غير نفسه هي الميزة الأساسية له ، ومعرفة الأشياء معرفة مباشرة تتألف في جوهرها من العلاقة بين العقل وشيء آخر غير العقل . وفي هذا تتجلى قدرة العقل على المعرفة فإذا قلنا : الأشياء المعروفة لابد وأن تكون في العقل ، فنحن بهذا القول أما أن نكون قد حددنا قدرة العقل على المعرفة وأما أن يكون كلامنا مجرد لغو وفضول . فنحن إذا كنا نعني بعبارة « في العقل » نفس المعنى الذي نعنيه بعبارة « أمام العقل » أي إذا كنا نعني مجرد كونه مدركا بالعقل فإن كلامنا يكون تكرارا أو ترديدا لنفس المعنى . ولكن إذا كان هذا هو ما تعنيه فإننا سنضطر إلى الاعتراف بأن الذي يكون في العقل بهذا المعنى قد لايكون مع ذلك ذهنيا . وعلى هذا فحينما نتحقق من طبيعة المعرفة ، يبدو جليا فساد تدليل باركلي في جوهره وفي شكله وأدلته لافتراض أن الأفكار أي الأشياء المدركة يجب أن تكون عقلية ليس لها نصيب من الصحة مطلقا(٥٤) .

(٢) يرى المثاليون أن الاعتقاد بوجود الأشياء خارج روحنا ، أو الإيمان بالواقع الموضوعي للأشياء إنما هو متوقف على الاتصال بذلك الواقع بصورة مباشرة أي يقوم على أساس أننا نراها ونلمسها لأنها تعطينا إحساسات ما إلا أن إحساساتنا ليست سوى أفكار تحتويها أرواحنا وإذن فلا يوجد في الحقيقة سوى هذه التصورات والأفكار ، والأفكار لايمكن أن تكون خارج عقولنا أو أرواحنا وعلى ذلك فالمعرفة طبيعتها ذاتية وما يوجد إنما هو ماندركه بعقولنا .

ويرد على هذا الدليل للمثالية بما يلي(٥٥) :

(أ) هذه الفكرة لتبرير المثالية الذاتية غير صحيحة حتى على قاعدة المثالية نفسها . ذلك لأنها تؤدي إلى مثالية ذاتية تنكر وجود الأشخاص الآخرين كما تنكر وجود

---

(٥٤) برتراند رسل : مشاكل الفلسفة : ط ٢ : ص ٥٣ – ٥٤ .

(٥٥) محمد باقر الصدر : فلسفتنا : ص ١١٥ – ١١٨ .

الطبيعة على السواء إذ إن الحقيقة إذا كانت مقتصرة على نفس الإدراك والشعور باعتبار أننا لانتصل بشيء وراء حدود الذهن ومحتوياته الشعورية فهذا الإدراك والشعور هو إدراكي أنا وشعوري أنا وأنا لاأتصل بالآخرين وشعورهم كذلك لاأتصل بالطبيعة ذاتها وهذا يفرض على عزلة عن كل شيء عدا وجودي وذهني . والمثاليون أنفسهم لايقرون هذه النتيجة إذ بها تشل المعرفة وفعالية الإنسان التي تركز المثالية عليها .

(ب) إن سر المغالطة في دليل المثالية يتضح في التفريق بين قسمي الإدراك البشري ، وهما التصور والتصديق وميزة التصديق على التصور ، أن المعرفة التصديقية هي همزة الوصل بيننا وبين العالم الخارجي ، لأن التصديق تصور معه حكم(٥٦) وتوضيح ذلك أن التصور هو وجود صورة لمعنى من المعاني في مداركنا الخاصة أي الإدراك الساذج ، فقد توجد الصورة في حواسنا فيكون وجودها كذلك مكونا للإحساس بها ، وقد توجد في مخيلتنا بالتخيل وقد توجد في أذهاننا بالتجريد ويسمى وجودها تعقلا . فالإحساس والتخيل والتعقل ألوان من التصور وأنحاء لوجود صور الأشياء في المدارك البشرية . فنحن إذا تصورنا تفاحة على الشجرة للإحساس بها عن طريق البصر ، فإحساسنا بها وجود صورتها في حسنا ، ونحتفظ بهذه الصورة فيكون لها وجود في مخيلتنا حتى بعد غيابنا عنها . ويمكننا بعد ذلك أن نسقط عن هذه الصورة المتخيلة الخصائص التي تمتاز بها هذه التفاحة عن غيرها ، لنستبقي بعملية التجريد الذهني هذه صورة للتفاحة أو معنى عاما أو كليا تشترك فيه كل التفاحات. وهذه الصورة الكلية هي التعقل .

فالتصور لايعدو أن يكون إدراكا أو وجودا لصورة شيء مافي مداركنا ، سواء كان ذلك تصورا حسيا أو تخيلا أو تعقلا ، والتصور لا قدرة له على الانتقال إلى المجال الموضوعي ، لأن وجود صورة للمعنى في مداركنا شيء ووجود ذلك المعنى متحققا بصور موضوعية مستقلة عن ذاتنا العارفة شيء آخر . ولذلك قد يجعلنا الإحساس نتصور أمورا عديدة لانؤمن بأن لها وجودا موضوعيا خارجيا مستقلا فنحن نحس العصا المستقيمة مكسورة في الماء ، مع إيقاننا بأن هذه الصورة الحسية المكسورة للعصا غير موجودة في الخارج .

(٥٦) الكاتبي : الشمسية : تحرير القواعد المنطقية للرازي . عيسى الحلبي ، القاهرة : ص ٧ .

أما التصديق فهو المؤهل للانتقال من الذات إلى الموضوع أو من الفكر إلى الوجود الخارجي المستقل . إذ إنه حكم النفس بوجود حقيقة من الحقائق وراء التصور ، ويتسم هذا التصديق بأنه ليس هو صورة لمعنى معين نحسه ونتصوره بل هو فعل نفسي . لأن الجزم بالنسبة أو عدم الجزم بها أمر انفعالي باطني للنفس المدركة ناشيء عن أمر خارجي . وهكذا يتضح أن المعرفة التصديقية هي وحدها التي ترد على المثالية الذاتية القائلة بأننا لانتصل بالواقع مباشرة وإنما نتصل بأفكارنا وأنه من ثمة لا وجود إلا لأفكارنا .

وهنا تقول المثالية : إذا كانت المعرفة التصديقية قد تخطيء فلم لايجوز أن تكون كل معارفنا التصديقية خطأ ؟

والجواب :

أن هذه المحاولة يقصد بها إزالة المعارف التصديقية نهائيا من التفكير البشرى وأنه مما لاتشك فيه المثالية ذاتها أن هنالك من المعارف الأولية الضرورية المضمونة الصدق والصحة ، بحيث لايقع فيها خطأ مطلقا . وهذه هي القاعدة الرئيسية فى التفكير ونحن مهما شككنا لانستطيع أن نشك فى هذه القواعد . ولولا تسليم المثالية بهذه القواعد من مبدأ عدم التناقض والعلية والضرورة لما استطاعت أن تقوم بعملية الاستدلال . وإذا ثبت وجود المعارف الضرورية مضمونة الصدق فلا شك فى أن من تلك المعارف معرفتنا بوجود العالم الموضوعى المستقل عنا ، فإن العقل ليجد نفسه مضطر للتصديق بالوجود الواقعى المستقل لهذا العالم على سبيل الإجمال مهما وقع من مفارقات بين حسه وبين الواقع أو بين فكره وبين الحقيقة .

(و) علاقة المعرفة بالوجود

تتباين الآراء المذاهب الفلسفية فى بيان علاقة المعرفة بالوجود هل المعرفة والوجود شيء واحد فهما متحدان ؟ وهل مايصدق على قوانين الوجود يصدق على قوانين المعرفة ؟ أم أنهما متباينان وأحدهما أسبق من الآخر ؟ وما نوع هذا السبق : هل هو سبق زمنى أم منطقى ؟

كانت النظرة الفلسفية لدى الطبيعيين قبل سقراط تتوجه إلى الطبيعة من أجل

تفسيرها وتعليل نشأة الكون ومن ثم كانت المعرفة بحثا تابعا للوجود ويبحث فى ثناياه . ثم تلا الطبيعيين نزعة شكية جعلت هدف المعرفة الجدل المجرد دون البحث عن اليقين . ثم جاءت المثالية على يد سقراط لتقدم نظرة يقينية للوجود بالدفاع عن نظرية المعرفة . وجعلت الحكم بيقينيته تابعة للحكم بيقينية الذات العارفة ، وكانت عبارته المشهورة فى هذا الصدد أن « يا أيها الإنسان اعرف نفسك »(٥٧) وعلى ذلك أضحت معرفة النفس أمرا هاما لمعرفة الكون . ويقدم البحث فيها على كل بحث فى الوجود بل وقد يغالى الشخص فيجعل الوجود منبثقا من المعرفة أو يجعل الواقع متوقفا على الفكر . وقد تعتدل نظرته فيؤمن بالوجود وبأن وراء هذا الوجود إلها أعطى النفس عقلا تعرف به نفسها والوجود ، وإن كان هذا الوجود أسبق من النفس ومن الفكر والمعرفة .

وقد أرجع أفلاطون موضوع الوجود الحسى والمعرفة جميعا إلى عالم عقلى هو عالم المثل « فالمثل فى نظره مبادىء المعرفة والوجود »(٥٨) وهذا يمثل اهتماما بنظرية المعرفة أكثر من الوجود . وقد جعل العلاقة بين نظرية المعرفة والوجود علاقة التوازى فالمعرفة موازية للوجود ، وهما شىء واحد لأنهما يرجعان إلى أساس واحد مشترك ، وهو شمس العقل(٥٩) ، كما أن نظرية المعرفة هى المحور الذى تدور حوله مسائل الوجود ، وحلول مسائل الوجود « تتعين تبعا للحل المرتضى لمسألة المعرفة »(٦٠) .

ولعل أبرز صورة تجعل الموجود تابعا للمعرفة لدى المثالية ما كان من ديكارت فى منهجه الشكى المعرفى ، إذ به أرجع الواقع إلى الفكر ، وجعل الاستدلال من المعرفة على الوجود هو الاستدلال الصحيح ، فكل ما ندركه بوضوح وتميز لابد أن يكون موجودا . والفكر متقدم على الوجود تقدما منطقيا لا زمنيا .

---

(٥٧) د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، ط ٣ مكتبة مصر بالقاهرة ١٩٧١ : ص ٣٠ .
(٥٨) المرجع السابق : ص ٣١ .

(٥٩) جان فال : طريق الفيلسوف ، الترجمة العربية : ص ٦٧ .
(٦٠) يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٨ .

(ز) المعرفة بين الفطرية والاكتساب

إذا كان الوجود يرجع إلى كونه مدركا فإن النفس لابد أن تكون مزودة فطريا بمجموعة من المبادىء والمعارف الأولية . ولا يصح أن تكون هذه المعارف راجعة إلى العالم الخارجى ومكتسبة منه بل لابد أن تكون فطرية فى النفس وترجع إليها كل معرفة مكتسبة والعالم بقسميه ، التصور والتصديق ، فيه معارف أولية أو فطرية ، وعلى هذا الأساس تقوم المثالية بتفسير عملية المعرفة .

فالأفلاطونية تفسر المعرفة على أساس نظرية التذكر ، والتى مفادها ، إن النفس الإنسانية من طبيعة العالم العقلى الخالص ـ عالم المثل ـ ولكنها حينما حلت فى البدن نسيت معارفها السابقة الفطرية فيها ، ويقوم العالم الحسى بدور التذكير لهذه النفس حتى تستعيد معلومها . يقول أفلاطون : « أليس النسيان هو فقدان المعرفة لأكثر ولا أقل . أما إذا افتقدنا عند الميلاد تلك المعرفة التى حصلناها قبل أن نولد ثم كشفنا فيما بعد ، بواسطة الحواس ماكنا نعلم قبل الميلاد أفلا يكون ذلك ، وهو مانسميه تعلما عملية لكشف معرفتنا ؟ ثم ألا يجوز بحق أن نسمى هذا تذكرا ؟ جد صحيح لأنه من الواضح أننا إذ ندرك شيئا بواسطة البصر أو السمع أو أية حاسة أخرى لانصادف صعوبة فى أن ينشأ لدينا من هذا الشىء تصور آخر يشبهه أو يباينه كنا قد أنسيناه .. وعلى ذلك : إما أن هذه المعرفة كانت لدينا عند الميلاد ، وظللنا نعلمها طول الحياة،وإما أن يكون أولئك الذين يقال عنهم أنهم يحصلون العلم بعد ميلادهم لايفعلون أكثر من أن يتذكروا فما العلم إلا تذكر وكفى[٦١] .

وهذه المبادىء الأولية أو الصور العقلية الفطرية تتصف عند أفلاطون بما يتصف به العالم المعقول ، أو عالم المثل من ثبات وضرورة وكلية[٦٢] .

---

(٦١) أفلاطون : محاورات أفلاطون (محاورة فيدون) ترجمة د. زكى نجيب محمود : ص ١٤٣ – ١٤٥ .

(٦٢) د. الأهوانى : أفلاطون : ص ٧١ .

والمذهب العقلي أو المثالي الحديث يرى كذلك فطرية هذه المبادىء ، فديكارت يرى أن التصورات والقضايا الأولية أفكار فطرية ترجع إلى العقل ، وتضطر النفس للإذعان إليها دون أن تطالب بدليل على صحتها وترجع إليها المعرفة النظرية أو الكسبية وبدونها يستحيل البرهان يقول ديكارت عنها في معرض تقسيمه للأفكار عموما : « هذه الأفكار يبدو بعضها مفطورا في وبعضها غريبا عني ومستمدا من الخارج ، والبعض الآخر وليد صنعي واختراعي . فمن حيث أن لي قوة على تصور ما يسمى على العموم شيئا أو حقيقة أو فكرا يبدو لي أني لم أستمد هذه القوة إلا من جبلتي وفطرتي الخاصة »(٦٣) .

واتخذت هذه الأفكار الفطرية على يد « كانت » طابعا نقديا ، إذ أصبحت لا تدل عنده ــ كما كان الحال عند ديكارت ــ « على طبائع بسيطة أو حقائق فطرية ثابتة بل على المبادىء الأولية أو الصور التي يضعها العقل ليشكل بها التجربة ومن أهم هذه الصور صورتا المكان والزمان اللتان قال عنهما « كانت » : انهما سابقتان على التجربة ، وأنهما تمثلان الشرطين الأولين العقليين للحساسية أو للإدراك الحسي »(٦٤) .

وقد استنبط « كانت » هذه الأفكار من العقل نفسه كما يقول : « ولقد حاولت بادىء ذي بدء أن أتبين إذا كان من الممكن أن نتمثل اعتراض هيوم في صورة عامة فرأيت توا أن المعنى الذي يصور لنا علاقة العلة بالمعلول ، كتصور عقلي أولي ــ ليس المعنى الوحيد الذي يستخدمه الذهن في تصور العلاقات تصورا قبليا ... ثم انتقلت بعد ذلك إلى عملية استنباط تلك التصورات من هذا المبدأ الواحد ، بعد أن تأكدت الآن إنها لا تستمد من التجربة .. إنما هي مصادر عن الذهن »(٦٥) وهناك أيضا القضايا الرياضية والفلسفية فهما كذلك معرفة أولية أو قبلية نابعة من الذهن الخالص أو العقل(٦٦) .

---

(٦٣) ديكارت : التأملات الترجمة العربية (تأمل ٣) ص ١٣٧ – ١٣٨ .

(٦٤) دهويدى : مقدمة : ص ١٢٧ – ١٢٨ .

(٦٥) كانت : مقدمة لكل ميتافيزيقا : ترجمة د. نازلي إسماعيل حسين ، دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٦٧ : ص ٤٨ .

(٦٦) المرجع السابق : ص ٥٣ – ٥٩ .

وأولية هذه التصورات عند « كانت » تعنى أولية منطقية أو فكرية لا زمنية بمعنى أن هذه التصورات عقلية وضرورية ، ولكن ليس بصورة مفارقة كما عند أفلاطون ولا بصورة موازية كما عند ديكارت . ولكن بصورة مباطنة للتجربة(٦٧) . ويصف مقولتى الزمان والمكان كأساسين قبليين ومعينين أوليين تقوم على أساسهما المعرفة بأنهما « صورتان بسيطتان للقوة الحاسة فينبغى أن تكونا سابقتين على كل عيان تجريبى أى على ادراك الموضوعات الواقعية ، ويمكن طبقا لهما معرفة الموضوعات الواقعية قبليا(٦٨) .

ونلاحظ أن الفطرية عند كانت ليست بمعنى الفطرية المنفصلة عن التجربة ، أى ليست بمعنى أن النفس تحمل فى ذاتها المعارف الأولية الجاهزة قبل التجربة وإنما هى صور عقلية مشروطة بالتجربة الممكنة . فالاولانى كما يقول كانت : « هو كل قضية تفيد أن شيئا موجودا على جهة الشمول والضرورة ولكن لا تكفى ملاحظة أمثال هذه القضايا فى نفسى لليقين بوجود عناصر أولانية فى ذهنى ولابد من اثبات هذا الوجود . ويتم الدليل عليه إذا أثبت أن بين هذه القضايا وبين طبيعة الذهن نفسها ارتباطا ضروريا »(٦٩) .

(ح) معيار المعرفة

إذا كانت المعرفة ترجع إلى الذات العارفة ، وإذا كانت المثالية تحيل الوجود الخارجى إلى أفكار كلية تتهم على أساسها الواقع وتحكم على وجود الشىء تبعا لمعرفته أو إمكانية إدراكه فإن صحة الحقيقة أو بطلانها ، صوابها أو خطأها لابد أن يكون على أساس تطابقها مع أفكار الذهن الرئيسية . فمعيار المعرفة إذن هو التطابق الذاتى ،

---

(٦٧) د. هويدى : مقدمة : ص ١٢٩ .

(٦٨) كانت : مقدمة : ص ٧٨ – ٧٩ وانظر ايضا :

— Clearence Irving Lewis:
Mindand the world-order. Outine of a theory Knowledage. Ist. edition. Dover Publications. Inc. Newyork, (1956) ch. 1. p. 8, 9.

(٦٩) اميل بوترو : فلسفة كانت . ترجمة د. عثمان أمين الهيئة المصرية ١٩٧٢ ، ص ٢٦ .

أو كما يسميه بعض الباحثين معيار الترابط(٧٠) ، الذى مفاده أن العبارة أو القضية تكون صحيحة إذا كانت منسجمة مع حقائق أخرى مقررة أو مع معرفتنا ككل . ويكون الدليل العقلى الاستنباطى خير وسيلة لبيان هذا الترابط وهذا يعنى أنه حتى مع أنه توجد على وجه اليقين أشياء وحقائق مطلقة إلا أن ذلك لا يوجد فى الخارج ؛ لأن كل ما نعرفه هو بالتأيكد نتاج فكرنا ، أى هو فينا ومن ثم فكى نميز بين القضية الصادقة والكاذبة فإنه لابد وأن تتطابق القضية الصادقة مع قوانين فكرنا وأن تكون الأشياء موضوع تفكيرنا ، « فالأشياء هى أفكارنا عنها ، والمنطق الذى تجرى عليه أفكارنا هو نفسه المنطق الذى تجرى عليه الأشياء »(٧١) .

فالمعرفة الصادقة عند أفلاطون(٧٢) مثلا هى العلم القائم على البرهان أو المصحوب بالتفسير العقلى ، الذى موضوعه الماهية الدائمة أو عالم المثل .

وديكارت كذلك يرد الفكرة الحقة الصادقة إلى كونها مدركة إدراكا واضحا ومتميزا يقول : « إن كل ما نعرفه فى وضوح على حق فهو حق ، وهو أمر يخلصنا من الشكوك التى أثرناها فيما تقدم ، وينتج من ذلك أن ملكة المعرفة التى وهبنا الله إياها والتى نسميها بالنور الفطرى ، لا تدرك قط موضوعا لا يكون حقا من حيث هى مدركة ، أعنى من حيث تعرفه فى وضوح وتميز »(٧٣) وعرف المعرفة الواضحة والمتميزة فقال : « والمعرفة الواضحة عندى هى : المعرفة الجلية أمام ذهن منتبه .. والمعرفة المتميزة هى المعرفة التى بلغ من دقتها واختلافها عن كل ما عداها أنها لا تحوى فى ذاتها إلا ما يبدو وبجلاء لمن ينظر فيها كما ينبغى »(٧٤)

ورد ديكارت الخطأ إلى الإرادة الممنوحة للذات والتى هى أوسع نطاقا من الذهن ولا تعرف الموضوعات كلها بوضوح وتميز . فنحن لا نخطىء إلا حين نحكم على شىء لم يعرف لنا معرفة كافية .. وإننا نحكم غالبا دون أن تتوافر لدينا معرفة دقيقة بما

---

(٧٠) هنترميد : الفلسفة : ص ١٥٨ .
بوخينسكى : مدخل إلى الفكر الفلسفى . ترجمة د. زقزوق : ص : ٥٦ .

(٧١) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ٥١ .

(٧٢) أفلاطون : محاورة ثياتيتوس . ترجمة د. أميرة مطر . الهيئة العامة ، القاهرة ١٩٧٣ : ص ٤٦ ، ١١٤ ، ١٤٦ .

(٧٣) ديكارت : مبادىء الفلسفة (الترجمة العربية) ص ١٢١ – ١٢٢ .

(٧٤) المرجع السابق : ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

نحكم عليه .. إن الإرادة أوسع نطاقا من الذهن وإنها لذلك مصدر لأخطائنا . يضاف إلى ذلك أن إدراك الذهن إنما يتناول الأشياء القليلة المعروضة له . فمعرفته دائما محدودة جدا ، بينما الإرادة على نحو ماتبدو لا متناهية لأننا ندرك شيئا يمكن أن يكون موضوعا لإرادة أخرى .. وهذا هو السبب فى أننا نحملها عادة إلى نطاق يجاوز الموضوعات التى نعى فيها بوضوح وتميز ، فإذا تمادينا بها إلى هذا الحد لم يكن عجيبا أن نقع فى ضلال »(٧٥) .

والحقيقة عند « كانت » صورة من صور التطابق أو التوافق مع قوانين الفكر ، وليس التطابق بين الفكر والواقع ، لأننا لا نعرف الشيء فى ذاته حتى ندعى ذلك التطابق ، وكل ما نعرفه عنه هو خواصه الظاهرة والتى ترجع إلى ذهن المدرك(٧٦)

(ط) نقد وتقويم

١ – إن القصور ليبدو واضحا فى المذاهب المثالية ، التى ترد الإدراك فحسب إلى التصورات ، أو إلى العقل ، ولا تجعل للواقع قيمة فى تشكيل المعرفة ، ولا للإحساس دورا فعالا فى تفسيرها وتحصيلها . وحقيقة الأمر « أن الواقع يتألف من أجزاء موجودة ، مثلما يتألف من ماهيات وكليات »(٧٧) . ونحن لا نكون على بينة من أمر المعرفة والوجود ، إذ أغفلنا الإدراك الحسى ، إذ ليس فى وسعنا أن نتخطاه . وتقويمنا للمثالية هنا يختلف عن تقييم الحسيين لها ونقدها ، ذلك أن الحسيين(٧٨) أو الواقعيين يجعلون المعرفة فى تيار الإدراك الحسى فحسب ، والإحساس عندهم وجنة لا يقهر ، بمعنى أن التصور عندهم عملية ثانوية ليست لازمة للحياة وإنما هى مساعدة فقط . بينما نحن نأخذ على المثالية غفلتها عن الاعتراف بالواقع الخارجى وإهدار الحس فى تشكيل المعرفة ، ورد المعرفة نهائيا بل والوجود كله إلى الفكر وإلى الفكر وحده . ونقرر أيضا أنه لا يصح اعتبار الإدراك العقلى مجرد مساعد – كما يرى الحسيون – بل

(٧٥) المرجع السابق : ص ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٨ .
(٧٦) د. عثمان أمين رواد المثالية : ص ٦٩ ود. زكريا إبراهيم : كانت ص ٨ .
(٧٧) وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة . ترجمة الدكتور الشنيطى . المؤسسة العامة ١٩٦٢ : ص ٧٣ .
(٧٨) المرجع السابق : ص ٧٤ .

أن الصواب أن نقول : إنه لا يمكن للإدراك الحسى قطعا أن يقوم مقام الإدراك العقلى . وإن كانا يجتمعان معا فى عملية المعرفة لعالم الشهادة ، والمعرفة الحسية معترف بها حتى مع أنها تؤول إلى إدراك عقلى وهذا ما نفهمه من التعبير القرآنى فى قوله سبحانه : ﴿ **قل هو الذى أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون** ﴾[79] .

٢ – إن التمركز حول الذات فى المذاهب ، يجعل من الإنسان عالما بكل شىء ، ويعطيه مكانة وقيمة وجودية فيها مغالاة على حساب الواقع .

والإنسان وإن كان هو أحد أفراد الواقع ، فإنه لا يمكنه أن ينكره . وكون الإنسان محور الاستخلاف فى الأرض ، لا يخوله أن يجعل من فكره أو عقله إلها يرد الوجود كله إلى إدراكه ، وينفى عنه الوجود إذا عجز عن إدراكه . وفعل الإنسان بهذه الصورة المثالية يخرجه عن طبيعته الإنسانية المخلوقة ودوره فى الحياة . كما أن تفسير المعرفة بالعقل فحسب ، واعتبار العقل هو الحاكم الوحيد فى الوجود ، نمط من أنماط الوثنية ، التى لم تتضح فيه عقيدة الخالقية ، وصلة الإنسان المخلوق المعلم بربه الخالق الذى خلقه وعلمه وطلب إليه أن يفرده فى الخالقية وأن يوحده فى كل شىء . والفكرة المثالية لا تعدو أن تكون تأليها للبشرية فى صورة من الصور . وحتى مع الإقرار بوجود الألوهية ، فإن مثل هذه الألوهية لا تعدو أن تكون أكثر من فكرة عقلية لا وضوح لها ، وهذا مخالف للتصور القرآنى الذى يعتبر صلة المخلوق بالخالق صلة الذات بالذات ، الذات المخلوقة بالذات الخالقة . وحتى مع الاعتراف الواقعى بالألوهية كما عند هيجل ، فلا يعدو أن تكون الألوهية عقلا كونيا مباطنا للموجودات الواقعية وفى هذا انحراف من ناحيتين : ناحية اعتبار الألوهية فكرة سماها المطلق ، وناحية اعتبار الألوهية اعتبارا واقعيا ماديا فضلا . عما فيه من انحراف ناشىء عن تصور وحدة الوجود ، ونفى الألوهية المفارقة ، وفيه مغالاة كذلك « برفع الطبيعة التى هى إحدى الصور الممكنة للوجود إلى مقام الصورة الضرورية . وأنى لمنهج ما كان أن يقلب الممكن ضروريا »[80] والضرورى ممكنا . ولا ينفعه فى تبرير مذهبه منهجه الدياليكتيكى – الجدلى – القائم على فكرة التناقض . إذ إن التناقض مرفوض فى العقل كما هو مرفوض فى الواقع ، أى مرفوض فى المعرفة والوجود . والتفرقة بين

(٧٩) الملك : ٢٣ .

(٨٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ٢٨٧ .

المعرفة والوجود أمر لا يمكن تجاهله وتجاوزه « والقرآن يؤكد الثنائية بين الوجود والمعرفة ، كما أنه يؤكد الثنائية ويجعلها أساسا لعقيدته فى الوجود ، إذ الألوهية فى نظر القرآن تقوم على الذات المفارقة ، وليست هى مثل أفلاطون التى ، لا تعدو أن تكون فكرة عقلية ، إذ يستحيل اعتبارها ذوات حتى على منهج أفلاطون نفسه . والعلاقة القائمة بين الإنسان وربه تتجلى فيها هذه الثنائية إذ هى علاقة ذات المخلوق الذى كان عدما ، العاجز الناقص الجاهل بالخالق سبحانه ذاتا وصفات ، تتميز بالقدم والأزلية والكمال .... الخ قال سبحانه ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق * الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان مالم يعلم** ﴾(٨١)، قال سبحانه : ﴿ **هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم** ﴾(٨٢) **وقال سبحانه** : ﴿ **ليس كمثله شىء وهو السميع البصير** ﴾(٨٣) .

٣ – إن تفسير المعرفة على أنها فعل ما لا مادى ، وكون الذات عارفة معناه أنها حاصلة على معنى الشىء المعروف وأن المعرفة صفة العارف على ما تراه المثالية أمر سليم ، ولكن خطأ المثالية أو التصورية يتمثل فى اعتقادها « أن هذه لقضية تقضى باستبعاد الشىء الخارجى . إن باطنية المعرفة لا تنافى التأثر بالشىء . فلئن كانت المعرفة باطنة من حيث هى فعل نفسى ، فإنها تستلزم الشىء »(٨٤) . ومن ثم فإنه لابد من الاعتراف بأن الواقع نسج محكم ليس من شأنه أن ينتظر أحكامنا حتى تعطيه واقعيته . وإنما تقوم العلاقة بين الإنسان وهذا الواقع ، علاقة مشاركة الإنسان بدوره لاكتشاف هذا الواقع والتعامل معه . وهذا الواقع يشكل معطيات حسية للإنسان تمكنه من معرفته . ومن ثم فإن المعرفة للواقع إنما هى عود إلى الأشياء ورجوع إلى تلك المعرفة الأولية السابقة على كل معرفة علمية ، أى اعتراف بوجود الواقع والعالم الخارجى ، كما هو اعتراف بأنه موضوع من مواضيع معرفتنا ، إلا أنه أيضا الوسط الطبيعى أو المجال الأول الذى تتجلى فيه أفكارنا وتتحقق فى نطاقه إدراكاتنا . أما كيف يجىء الشىء للذهن مع أن الشىء مادى والذهن مغاير له وهو غير مادى . فالجواب عليه سهل ذلك « أن الشىء وإن كان ماديا ، إنما هو فكر بصورته أى بمعناه

(٨١) العلق : ١ – ٥ .
(٨٢) الحديد : ٣ .
(٨٣) الشورى : ١١ .
(٨٤) يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٧٦ .

وماهيته ، فتأثيره فى الذات العارفة حركة مادية تحمل صورة أو معنى . إن شهادة الوجدان صريحة قاطعة بأننا أول الأمر ندرك الشيء ذاته ثم ندرك هذا الإدراك بانعكاسنا على أنفسنا ، فنعلم أنه الفعل الذى به إدراكنا لا أنه ماأدركنا »(٨٥) .

كما أننا لانوافق المثالية فى تركيزها الرئيسى على الإنسان الباطنى أو على الذات وأنها هى موضع معرفتنا فحسب ، ذلك أن الإنسان نفسه موجود فى العالم ، وهو لايعرف نفسه إلا داخل هذا العالم . ومهما نظر الإنسان إلى ذاته ، لايستطيع أن يجردها من كونها ذاتا وإنسانية تعيش فى عالم واقعى . ولذا فإن القرآن مع تركيزه على معرفة الإنسان لنفسه ، ودعوته إلى الوعى الإنسانى بالذات ، إلا أنه كان يثير الفطرة الإنسانية لذلك بتذكيرها من خلال أمثلة وهزات وتوجيهات ونبضات كلها واقعية ، من دعوة إلى النظر فى النفس ، والنظر فى الآفاق وإلى ما خلق الله سبحانه من دابة ، وما يقع تحت سمع هذا الإنسان وبصره وسائر حواسه لتتفاعل معها الفطرة الإنسانية ، وتنشىء معها علاقة تتبعها علاقة تعامل من تسخير وانتفاع ، مع عدم ارتكاس فى المادية ، وعدم تطرف فى الذاتية ، بل جعل من الواقع أدلة على وجود الله ووحدانيته وسائر صفاته ، وهى قضايا رئيسية فى الاعتقاد والإيمان قبل العمل ، والقرآن بذلك يبنى الذات الإنسانية الواقعية العارفة العاملة ، أو الحية ، فهو يثير فى الكينونة الإنسانية الحياة ويحارب الإنسانية المادية المرتكسة إلى الواقع ، فى الوقت الذى يحارب فيه الذاتية أو المثالية الخيالية ، أو التطرف فى تقدير الذات العارفة .

٤ – إن الاتجاه المثالى فى المعرفة ينبغى أن لانخدع به ، لأنه قد يشتبه علينا ونظنه موافقا لتصورنا الإسلامى بحكم أنه روحى ، وأنه مقابل للاتجاه المادى ذلك أن روحية هذا المفهوم تختلف تماما عن مفهومنا الروحى أو مفهومنا القرآنى لطبيعة المعرفة ، وأنها من خصائص الروح الإنسانية أو النفس الناطقة المميزة للإنسان على سائر المخلوقات . ومن ثم فهى منحة ربانية للإنسان . فالعلم الإنسانى نعمة ينعمها الله تعالى على الإنسان بعد نعمة الخلق . بينما لاتعدو روحية المفهوم المثالى ، أن تكون نمطا قابلا للاتجاه المادى ، وصورية تقابل موضوعية الأشياء وردا للمعرفة إلى الأفكار مع إنكار واقعيتها ، وتفسيرا عقليا للمعرفة ، يرد الأشياء إلى العقل فى مقابلة تفسير واقعى ، يجعل العقل نفسه انعكاسا للواقع المادى المحسوس فشبهة التشابه بين المثالية فى

---

(٨٥) المرجع السابق .

روحيتها وعقليتها وبين الاتجاه القرآنى فى نظرته الروحانية للمعرفة واحترامه للعقل أمر ينبغى التنبه إليه . ذلك أن المنطلقات العقدية أو الفكرية للمفهومين مختلفة حتى مع كون جمهرة المثاليين الغربيين دينيين ، ولكن مفهومهم الدينى بمفاهيم الكنيسة سواء أوفقوا بين الدين والفلسفة فى نظرهم ، أم كانوا مدفوعين فى نظرتهم لمثالية المعرفة ، وروحيتها وعقليتها بآراء الكنيسة ، فإنه مع ذلك كله تختلف نظرتنا القرآنية لمفهوم الدين وطبيعته ، والمعرفة وطبيعتها مع مفهومهم أساسا . إن المعرفة تفسير للعالم وصفة للإنسان بوصفه شخصية أعدت للخلافة فى هذا العالم .

وصياغة هذه النظرة القرآنية فى تفسير العالم ، ومعرفتهم مختلفة عن فهم الكنيسة رما أفرزت من واقع ملائم للكنيسة أو مضاد للدين باسم معارضة الكنيسة كما يجب أن نعرف أن الروحية فى العرف المثالى ، يقصد بها المجال المقابل للمادى المحسوس ، أى مجال الشعور والإدراك والأنا . فالمفهوم المثالى روحى ، على أساس أنه يفسر كل كائن وكل موجود فى نطاق هذا المجال ، ويرجع كل حقيقة وواقع إليه . فالمجال المادى مرده فى الزعم المثالى إلى مجال روحى . وأما الروحية فى المفهوم الإلهى أو العقيدة الإلهية ، فهى طريقة النظر إلى الواقع بصورة عامة ، لا مجالا خاصا مقابلا للمجال المادى . والروحية فى الفهم الإسلامى تؤمن بالسبب المجرد الأعمق ، وتعتقد بصلة كل ماهو موجود فى المجال العام ــ سواء أكان روحيا أم ماديا ــ بذلك السبب الأعمق ــ أى بالله ــ وترى أن هذه الصلة هى التى يجب أن يحدد على ضوئها الموقف العملى والاجتماعى للإنسان تجاه الأشياء جميعا . فالروحية عندنا أسلوب فى فهم الواقع ينطبق على المجال المادى والمجال الروحى ــ بمعناه المثالى ــ على السواء .(٨٦) .

٥ – إنه لكى يكون الكون متلائما معنا ، يسهل التعامل معه ، لا يبرر ذلك تحوله إلى أفكار ، وننكر أن له وجودا مستقلا خارجيا كما ترى المثالية . ذلك أن هذا العالم فى النظرة القرآنية له وجوده المستقل ولنا وجودنا العارف المستقل . وأننا نعرفه دون أن نحوله ودون أن نفقده شيئا من حقيقته أو ظاهرة ، كما أننا نعرفه بأخذ صورة ذهنية عنه يمكن أن تكون صادقة عن حقيقته وواقعه ، وتبقى له خارجيته ، كما تبقى لنا فعاليتنا الذاتية ونشاطنا الذهنى والمعرفى ، لاسيما إذا عرفنا سلفا أن العالم الخارجى يشاركنا فى صفة المخلوقية لخالق واحد سبحانه ، وأنه سخره الله لنا ، وهيأه كى

---

(٨٦) الصدر : فلسفتنا . ص ١٩٤ – ١٩٥ .

نتواءم معه ونعيش فيه ومعه . بل إننا كشخصيات عارفة لنا واقعنا الذى لا يمكن أن ينفصل عن هذا الواقع . وإن كنا نتميز عنه بواقعية من نوع ما ، هى الواقعية الإنسانية العارفة التى تتجلى فيها الروح العارفة أو النفس الناطقة ، ذات المصدر العلوى الربانى وهى سمة الإنسان وخاصيته . فإذا كانت المثالية ترى أن الكون والإنسان كلاهما معقول لأنهما يعتمدان على العقل الكونى ، وأن المعقولية متغلغلة فى تركيبها الأساسى حتى تبرر مثاليتها برد الوجود الواقعى إلى الذات العارفة أو العاقلة فإن القاعدة القرآنية ترى أن الكون والإنسان كلاهما مخلوق لله تعالى ، ومن ثم يسهل التفاهم بينهما . فأساس النظرة القرآنية ومحورها الخالقية أو الربانية بأشمل صورها ، إذ الإنسان والكون مخلوقان لله والإنسان معلم بتعليم الله له . ومن ثم فإن محور التفكير يختلف عنه فى نظرة القرآن عن النظرة المثالية الغربية إذ إن محور النظرة القرآنية هو الربانية والخالقية ، بينما محور النظرة المثالية هو العقلانية .

٦ - إن المحاولات المثالية التى تتراوح بين توحيد الفكر والوجود وقوانينهما وبين جعل المعرفة أساسا للوجود ، تحتاج إلى تقييم وإعادة نظر ، ذلك أنها كانت مدفوعة بردة الفعل للاتجاهات الشكية . وحقيقة الأمر أن الشكية فى المعرفة إنما كانت تبريرا للشك فى الوجود . ومن ثم فحل قضية الوجود والدفاع عنها يسبق حل مشكلة المعرفة . وإذا كان الشكاك يبررون شكهم فى الوجود بالشك فى المعرفة فلا يصح مجاراتهم فى المنهج وعكس القضية . إذ الطريق السليم لاستعادة اليقين هو الزامهم بالاعتراف بالوجود ، وإرجاعهم إلى الفطرة السليمة التى تؤمن بالوجود بديهيا وبأنها تعرف بديهيا كذلك ، لأن الانشغال معهم فى قضية المعرفة يخرجنا عن خطوط الدفاع الأولى . فأعلى أنواع الاستدلال العقلى لا يعطى الشىء وجوده ، فالشىء موجود قبل الاستدلال عليه ومعه . غاية ما هنالك أن هذا الاستدلال طريق لإفحام الخصم وطريق لزيادة اليقين بوجود الشىء . ولعل المثالية فى تعويلها على طرح الإدراك الحسى والتمسك بالإدراك العقلى ، سواء فى المنهج الجدلى الأفلاطونى ، أو الجدلى الحديث لدى هيجل . أو فى منهج الشك المعرفى عند ديكارت ، أو فى المنهج النقدى عند « كانت » ، لا يعدو كل ذلك إلا أن يكون نتيجة لردة الفعل للرأى القائل بأن المعرفة ليست شيئا آخر سوى الإدراك الحسى(٨٧) ، ومن ثم يمكن للشكاك

(٨٧) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية : كتاب ١ : ص ٢٤٩ .

أن يستغلوا هذه القاعدة فيطعنوا الوجود وينكروه من خلال نظرية المعرفة ، ومن ثم كان الدفاع عن نظرية المعرفة دفاعا عن الوجود ، نعم هذا صحيح ، ولكنه لا يصل إلى أن يعتبر الوجود نابعا من المعرفة وأنه لا وجود إلا لما كان مدركا أو معروفا . إذ الوجود موجود وثابت سواء أدركناه أم لم ندركه . وعملية المعرفة نوع من العلاقات الوجودية بين الإنسان العارف وهو عنصر من الوجود ، وبين الوجود بما فيه من موجودات .

وإننا لنلاحظ أنه مهما حاولت المثالية أن ترد الوجود إلى المعرفة ، فإنها تبدأ من الوجود دون أن تشعر ؛ لأن الواقع أسبق من الفكر ، والفكر يقوم بمفكر ، والمفكر موجود . غاية ما هنالك أن ديكارت وهو يستخرج وجوده من فكره بحدس ، نفس هذا الحدس لا يكون بغير موجود يحدس . ثم أليس الضامن لوضوح وتميز قاعدته « أنا أفكر فإذن أنا موجود » هو وجود الله سبحانه ، فكرة قائمة فى ذهنه أو مفطورة فيه ؟ ثم أليس منهج أفلاطون الجدلى للمعرفة قائما أساسا على نظرته للوجود ؟ كل ما هنالك أنه جعل هذا المنهج فى المعرفة مساويا له فى الوجود ، أى جعل طبيعة المعرفة عقلية أو مثالية مفارقة تماما كطبيعة عالم المثل ؟ « فالمعرفة مشاركة فى المثل التى تصرها كينونة حقة »(٨٨) .

ثم إن (كانت) نفسه وهو يضع نظريته عن المعرفة جعل تفرقة واضحة بين الأشياء كما تظهر لنا ونعرفها وبين الأشياء فى ذاتها ، والتى ليس فى مقدورنا أن نعرفها . أليست هذه النظرية للمعرفة هى نظرية صادرة عن نظرية للوجود أو الواقع ؟ كل ما هنالك أنه قبل استعمال المرء لعقله ينبغى أن يدرى هذه الأداة المعرفية ـ العقل ـ فيدرك حدود المعرفة وقيمتها ومعيارها من أجل الواقع نفسه . وإننا نستطيع أن نرد على ادعاء « كانت » إذ يقول : إن كل برهان من براهيننا عن الواقع يتضمن براهين خاصة بالمعرفة ، بالقول : « إن كل برهان خاص بالمعرفة يتضمن برهانا خاصا بالواقع . والاختلاف الوحيد أن أولئك الذين يدرسون نظريات المعرفة لا يذكرون صراحة مسلماتهم ، أولا يعونها وعيا تاما ، أما الذين يدرسون نظرية الواقع فإنهم يعرفون جيدا أن بعض المسلمات الخاصة بالمنهج متضمنة فى سياق تأملاتهم . ويبدو ـ فضلا عن ذلك ـ أن العقل الإنسانى ينزع بطبيعته إلى النظر إلى

---

(٨٨) جان فال : طريق الفيلسوف : ص ٦٧ .

الواقع ... وإننا نبعد انتباهنا عن الواقع بتأثير نوع من الرؤية المائلة لكى نركز على طريقة رؤيتنا للواقع »(٨٩) .

بل إن هيجل نفسه ـ كمثالى ـ جعل مبادىء المعرفة متضمنة فى مبادىء الوجود ، فاعتبر الذات العارفة فى الأصل جزءاً من العالم وجعل التجربة الواقعة أساس كل فكر وكل علم ، ومن ثم قيل عن هيجل : « إنه يرفض الذاتية المعرفية الخالصة ، ويرفض الصورية البحتة على نحو ماتمثلت فى الفلسفة الكانتية ، ويتمسك بالذاتية الواقعية المبنية على الارتباط الحيوى بالواقع الجارى بالفعل »(٩٠) .

٧ – إن رد المعرفة إلى المعانى الأولية من أجل فهم الوجود الخارجى ، أمر لا يعاب على المثالية إذ لا يستطيع الإنسان أن يسلم بوجود مبادىء أولية ، ترجع إليها كل معرفة مكتسبة . ولكن حل نظرية التذكر الأفلاطونية لأولية هذه الأفكار وبداهتها ، على أنها مخلوقة مغروزة فى النفس قبل اتصالها بالبدن وقبل الولادة ، وأن النفس قد نسيت معلوماتها باتصالها بالبدن ، ثم تعود باسترجاعها بعملية التذكر من خلال رؤية العالم الحسى غير موفق . ذلك أنه وإن كانت النفس قد اتصلت بالبدن ، وهى من طبيعة غيبية مخالفة لعالم المادة ، فإنها لاتعدو أن تكون معدة لهذا الإنسان لممارسة دوره فى المعرفة . بمعنى أن لدى الإنسان القوة والاستعداد على المعرفة ، لا أنه يملك المعرفة قبل ولادته ، لا بل ولا حتى عند ولادته ، وقبل أن يتصل بالأشياء الخارجية والعالم المحيط به . وإلا أدى ذلك إلى أن يكون العلم صفة ذاتية للإنسان لاتنفصل عنه بحال من الأحوال . ونحن نعلم يقينا وبداهة أن من صفاتنا الجهل والعجز والنسيان والمحدودية فى معلوماتنا وقد نبهنا الله سبحانه إلى هذه الحقيقة فقال سبحانه ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾ .(٩١) وقال عز وجل : ﴿ **ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا** ﴾ .(٩٢) . كما جعل سبحانه نعمة العلم طارئة علينا بطروء نعمة الخلق والتكوين ، إذ قال سبحانه : ﴿ **هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكراً أو كفوراً** ﴾(٩٣) .

(٨٩) جان فال : طريق الفيلسوف : ص ٢٣٠ . (٩٠) الديدى : هيجل : ص ١٦٧ .
(٩١) النحل : ٧٨ . (٩٢) النحل : ٧٠ . (٩٣) الإنسان : ١ – ٣ .

وقد أدرك بعض المثاليين خطورة التفسير الأفلاطونى لفطرية الأفكار الأولية وشرحوها بصورة أقرب إلى الصحة وبعيدا عن المثالية المفارقة . فديكارت مثلا جعل فطرية هذه الأفكار بمعنى أنها موازية للتجربة وأنها قوة فطرية فينا على فهم التجربة « وكانت » جعلها مباطنة للتجربة .

٨ - أما معيار الترابط أو التطابق الذهنى أو الذاتى الذى اتخذته المثالية معيارا لصدق المعرفة فله مخاطرة كذلك ، إذا أخذ على أنه المعيار الوحيد . إذ إنه إذا اعتمد بتلك الصفة فسيكون القياس هو خير مايمثل هذا المعيار وما توزن به المعرفة . ومعروف أنه قد تتفق صورة القياس وتصح نتيجة وتصدق منطقها أو فكريا ، من حيث التطابق الذهنى ولكنها لاتكون صادقة ولا صحيحة من حيث الواقع . إذا لم نبدأ فى القياس من مقدمات صادقة بحسب التطابق الواقعى . ذلك أن هناك فرقا بين الحقيقة المطابقة للواقع وبين الصواب المنطقى . وهذا يقتضينا ، إذا حرصنا على أن يكون معيار الترابط سليما ، وأن نشترط بالاضافة إلى سلامة النسق الفكرى أو المنطقى الذى هو صورة القياس ، أن تكون مادة القياس كذلك سليمة ، وسلامة المقدمات تجرنا إلى الواقع ، بحيث تكون بعض هذه المقدمات تمثل فكرة مطابقة للواقع . ومن ثم كان الجمع بين معيار الترابط أو التطابق الذهنى والتطابق الخارجى أمرا لابد منه ، لقياس صحة الفكرة أو خطئها ، ومن أجل بناء أفضل لهيكل المعرفة وتشييد صرح الحقيقة .

وبعد هذه الجولة مع المذاهب المثالية وتفسيرها للمعرفة ، ونقدها وتقويمها ، نأتى لنرى حلول الفلسفة الواقعية ، لهذه المسائل كلها .

الفصل الثاني

طبيعة المعرفة لدى المذاهب الواقعية

ويشتمل على :

(أ) ما الواقعيـــــــة ؟

(ب) أساس الاختلاف بين المثالية والواقعية في تفسير المعرفة .

(ج) الواقعية الدارجة ـ الموقف الطبيعى .

(د) الواقعية الفلسفية .

(هـ) واقعية يونانية .

(و) واقعية حديثة .

(ز) علاقة المعرفة بالوجود .

(ح) المعرفة بين الفطرية والاكتساب .

(ط) معيار المعرفة .

(ى) نقد وتقويم .

(أ) ما الواقعية ؟

الواقعية مصطلح فلسفى مترجم عن مصطلح (Realism) بالانجليزية . وإذا رجعنا إلى هذا التعبير فى لغتنا ، وجدنا شبها واضحا بين التعبير عنه بلغتنا وبين مفهومه الفلسفى . فالواقعية مشتقة فى اللغة من (وقع) ووقع كلمة تدل على حصول الشيء ووجوده ووجوبه وأحقيته وثباته(٩٤) .

وإذا فتحنا كتب المصطلحات وجدنا أن الواقع مصطلح استعمله متكلمونا وفلاسفتنا ـ مما سيكون لنا معه وقفة فى موضعه ـ حيث قال الجرجانى : « الواقع عند المتكلمين هو اللوح المحفوظ . وعند الحكماء : هو العقل الفعال »(٩٥)

وهو كمصطلح يطلقه المتكلمون المسلمون بمعنى مافى الأعيان فى مقابل مافى الأذهان . أى يطلقونه على الوجود الواقعى الخارجى المقابل للموجود الذهنى . إذ معنى الأعيان عندهم : « ماله قيام بذاته ، والأعيان الثابتة : هى حقائق الممكنات فى علم الله تعالى »(٩٦) وهم بهذا يجعلون للشيء الواقعى وجودا خارجيا ، ووجودا واقعيا فى علم الله تعالى أو كما يقولون وجودا فى نفس الأمر ، إذ نفس الأمر معناه عندهم : « العلم الذاتى الحاوى لصور الأشياء كلها ، كلياتها وجزئياتها ، صغيرها وكبيرها ، جملة وتفصيلا ، عينية كانت أو علمية »(٩٧) ويطلق الواقع على العموم ، على الحاصل والواقعة : ماحدث ووجد بالفعل وهى مرادفة الحادث »(٩٨) .

والواقعى : هو المنسوب إلى الواقع ، ويرادفه الوجود الفعلى ، ويقابله الخيالى والوهمى والفكرى أو العقلى .

---

(٩٤) الفيروزابادى : القاموس المحيط ٩٦/٣ والزمخشرى : أساس البلاغة : ١٠٣٦ .
(٩٥) الجرجانى : التعريفات : ص ٢٢٢ .
(٩٦) المرجع السابق : ص ٢٤ .
(٩٧) المرجع السابق : ص ١٢٧ .
(٩٨) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى : ج ٢ ص ٥٥٢ .

أما الواقعية بمعناها الفلسفى بوجه عام فهى « صفة الواقعى : تقول واقعية التفكير أى مطابقته للواقع . والواقعية تطلق على المذهب الفلسفى الذى يقوم على نظرية تحقق المثال ، أى تعده شيئا واقعيا أو تقدم الواقع على المثال »(٩٩) .

وقد اتخذت الواقعية بمصطلحها الفلسفى ـ بوجه خاص ـ عدة صور ، إذ أطلقت على : « الواقعية الأفلاطونية التى تقرر أن المثل باعتبار ذاتها أحق بالوجود من الأشياء المحسوسة ، لأنها صورة روحانية موجودة فى عالم حقيقى يسمى بعالم المثال ، ونسبة هذه المثل إلى صور العالم المحسوس كنسبة الموجودات الحقيقية إلى صورها التى فى المرآة . وأطلقت على الواقعية فى القرون الوسطى على المذهب الذى يقرر للكليات وجودا مستقلا عن الأشياء التى تمثلها . وهى بهذا المعنى تقابل الاسمية(١٠٠) والتصورية . وأطلقت على المذهب القائل : إن الوجود مستقل عن معرفتنا الفعلية ، لأن الوجود غير الإدراك . وعلى مذهب من يرى أن الوجود بطبيعته شيء آخر غير الفكر ، فلا يمكنك أن تستخرج الوجود من الفكر على سبيل التضمن . ولا أن تعبر عن الوجود بحدود منطقية تامة ووافية . وهى بهذ المعنى مذهب يرى أن الوجود الحقيقى مقابل للوجود المعقول وأنه يتضمن بسبب ذلك جانبا من اللا معقولية .

والواقعية عند الرياضيين : هى القول بأن العالم لا يبدع الصور والحقائق الرياضية بل يكتشفها اكتشافا .

وعلى هذا فالواقعية مذهب مقابل للمثالية وكلا المذهبين متلازمان فى التقابل منذ أقدم عصور التفكير لأنهما تفسيران للوجود والمعرفة »(١٠١) .

وأما فيما يختص ببحثنا عن طبيعة المعرفة فإننا نقوم بشرح واضح لهذا المذهب ـ كمذهب فى المعرفة ـ محاولين استجلاء نظرته فى تفسير المعرفة وما يتعلق بها من مسائل .

---

(٩٩) المرجع السابق .
(١٠٠) الاسمية : الأسمية هى المذهب الذى يرجع المعانى العامة إلى الأسماء وتنكر وجود الكليات فى العقل وفى الخارج . (د. صليبا : المعجم : ٨٣/٣) .
(١٠١) المرجع السابق : ٥٥٣/٢ .

(ب) أساس الاختلاف
بين المثالية والواقعية فى تفسير المعرفة

يرى المذهب الواقعى أن ماهية المعرفة ، ليست من جنس الفكر أو الذات العارفة . بل هى من جنس الوجود الخارجى ، إذ أن « للأعيان الخارجية وجودا واقعيا مستقلا عن أى عقل يدركها ، وأن العقل إنما يدركها ، على ماهى عليه بقدر طاقته »(١٠٢) . ومعرفة الأشياء إنما هى نسخة طبق الأصل لحقائقها وصورة دقيقة فى ذاتنا العارفة لما فى الخارج . وحقائق هذه الأشياء ثابتة كما هى ، لا تختلف ، ولا تتأثر بمعرفتنا لها ، وهى مطابقة لصورها أو لأفكارنا عنها ، تلك الأفكار التى ندركها بوساطة قوانا المدركة . وعلى هذا فإذا أخذ العقل صورة الأشياء كما هى فى الواقع سمى ذلك معرفة(١٠٣) . أى أن المعرفة هى إدراك الأشياء كما هى فى الواقع بوساطة آلات الإدراك . والأشياء ، حقائقها وصفاتها موجودة محققة سواء أنعكست على صفحات أذهاننا أم لم تنعكس أى سواء عرفناها أو لم نعرفها .

أساس الاختـــــلاف بين المثـــالية والواقعية

يمكن حصره فى الأمور التالية :

١ - الاختلاف فى أهمية قطبى المعرفة :

كما أن النظرة المثالية لم تكن تنكر وجود الأشياء المعروفة ، فإن الواقعية لاتنكر الفكر أو الذات العارفة . إلا أن الاختلاف بين هاتين النزعتين . إنما هو فى تفسير العالم الخارجى وفى تقديم أى قطب من قطبى المعرفة على الآخر : هل الوجود الواقعى ، أو الإنسان ؟ الشىء المعروف أم الذات العارفة ؟

---

(١٠٢) وولف : فلسفة المحدثين المعاصرين : ترجمة « أبو العلا عفيفى » ط ٢ لجنة التأليف والنشر . القاهرة ١٩٤٤ : ص ١٦ .

(١٠٣) أوزفلد كولبة : المدخل إلى الفلسفة ط ٥ . ص ٢٩٩ .

أو بعبارة أخرى ، إن الاختلاف بينهما « ليس فى تسليم أحد الجانبين بوجود الفكر بالتعبير المألوف أو العقل بالتعبير الفلسفى ، ونكران وجوده للجانب الآخر ، لأن كلا منهما يسلم بوجود الفكر ولكن ــ اختلافهما ــ نابع من تفسير طبيعة هذا الفكر أو العقل وصلته بالجسم »[١٠٤] أى فى تفسير طبيعة المعرفة .

فالإدراك لا البرهان العقلى هو أساس النظرة الواقعية . بينما تعكس النظرة المثالية هذا الاتجاه « إذ تحاول منذ البداية أن تركز جهودها فى إثبات وجود العالم الخارجى . موضع الخلاف بين الموقف الطبيعى ــ الواقعية ــ والموقف المثالى أن الإنسان فى الموقف الأول لا يحاول إثبات وجود العالم الخارجى ولا يثير هذه المشكلة أصلا ، لسبب بسيط ، هو أنه إذا وجد الإدراك ووجد الإثبات العقلى فيما يتعلق بوجود أى شىء فإنه يرجح كفة الأول على الثانى حتما ، بل يعد شهادة الأول هى الحاسمة ، ويرى من الضرورى أن يطوح الثانى جانبا ، دون أى تردد وهكذا .. لا يفكر ــ الإنسان ــ فى مشكلة وجود العالم الخارجى »[١٠٥] .

إن قضية وجود العالم الخارجى لا تضعها الواقعية موضع التساؤل ، ولا تجعل منها مشكلة . فنظرة الإنسان إلى العالم أو إلى الواقع أعمق تأصيلا فيه من أن تثار حولها المشاكل . بل إن الواقعية « لا تريد أن تضحى بوجود الطبيعة والأشياء فى سبيل الذات ، أو تريد أن تحد من تأثير الذات واتجاهاتها الشخصية فى الحكم على الأشياء وإذا كنا نستطيع أن نعرف المثالية بأنها هى الفلسفة التى تميل إلى قراءة الطبيعة من خلال الذات وتربط بين وجود الأشياء بعجلة الذات بحيث لا تجعل الذات مسئولة عن معرفة الأشياء فحسب ، بل عن وجودها أيضا .. فإن الواقعية تميل ــ على العكس من ذلك ــ إلى الاعتراف بوجود مستقل للطبيعة وللأشياء ، وتقلل بقدر الإمكان من أثر الذات فتذهب إلى أن الذات ، وإن كان لها أثر غير منكور فى معرفتنا للأشياء ، فإننا فإننا لا نستطيع أن ندعى أنها تخلق وجود الأشياء ،[١٠٦] .

---

(١٠٤) د. نبوى جعفر : الفكر طبيعته وتطوره ، ط ١ ، دار الكتب بيروت ١٩٧٠ ص ١٠ .

(١٠٥) د. فؤاد زكريا : نظرية المعرفة : ١٣٥/٢ .

(١٠٦) د. يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة : ص ١٨٧ .

٢ - **الاختلاف فى طبيعة العالم :**

إن الاختلاف فى طبيعة الواقع النهائى أو فى تفسير العالم ، أى فى طبيعة الوجود ، له أثره الكبير على التعارض بين النظرتين المثالية والواقعية ، فهل طبيعة العالم مادية أم روحية أو ذهنية ، ينعكس هذا على المعرفة بسؤال عن طبيعة المعرفة أمادية هى أم روحية أو ذهنية ؟ ويرى هنترميد أنه حتى لو حلت هذه المشكلة وتم التغلب عليها بالاتفاق على جوهر العالم فإن هنالك من الأسباب ما يجعل هذا التعارض بين النظرتين مستمرا ، منها الاختلاف فى نظام العالم ، فهل نظام العالم « فى صميمه : آلى أم هو نظام أخلاق ؟ وهل الكون شبيه بآلة هائلة ، بلا ذهن وبلا غاية ، وبالتالى خارج عن مجال الأخلاق ؟ أم هو بناء أخلاق يسير على أساس غاية عاقلة وفى اتجاه تحقيق القيم والمثل العليا ؟ لابد أن يتضح لنا على الفور أن هذا تباين أساسى لا يمكن التغلب عليه ، حتى ولو تم الاتفاق على جوهر العالم ، فقد تتفق المدرستان على أن الطاقة هى الأساس النهائى لتركيب العالم (وهذا يبدو أمرا محتمل الوقوع) ولكن مادامت إحدى المدرستين تنظر إلى هذه الطاقة على أنها فى أساسها ذهنية أو روحية حين أن المدرسة الأخرى تنظر إلى الطاقة كما ينظر إليها العلم ، فإن الانقسام سيظل قائما »(١٠٧) .

٣ - **الاختلاف فى مركز القيمة :**

أين يكمن الخير ، مسألة خلافية بين المثالية والواقعية ، تنعكس بدورها على المعرفة . ذلك أن معرفة مركز القيمة فى نظر المثالية إنما هو أمر منوط بالذات العارفة أو بالإنسان بوصفه العنصر الأساسى فى الكون ، إذ « إن القيمة فى نظر المثالية كامنة فى الكون وهى موجودة فى صميم الأشياء ، كما أن الحوادث والعمليات الكونية تتجه إلى تحقيق الخير إلى أقصى حد ممكن . وعلى ذلك فالقيمة شىء موضوعى يكشفه الإنسان بوصفه أساسيا فى الكون ، ولا شىء ـ فى نظر المثالى ـ يثبت القرابة بين الإنسان وبين بيئته الملائمة بمثل الوضوح الذى تثبتها به هذه الحقيقة ، إلا وهى أن الإنسانية والكون معنيان معا بالخير . أما المذهب الطبيعى ـ الواقعية ـ فيرى أن العالم لا يتضمن من القيمة والخير إلا بقدر ما نستطيع نحن أنفسنا تحقيقه بجهودنا الخاصة ، من بيئة غير مكترثة ، ذلك أن الكون يظل مترفعا عن آمال الإنسان ومثله العليا ،

(١٠٧) هنترميد : الفلسفة : ص ٨٣ .

غير مكترث بها »[١٠٨] .

ومن ثم فالكون له وجوده وخيريته وواقعيته رغم معرفة الإنسان ، وفى غياب معرفته له .

٤ – الاختلاف حول طبيعة الإنسان :

إن الاختلاف حول طبيعة الإنسان وعلاقته بالوجود ، ينعكس كذلك على الاختلاف فى طبيعة المعرفة ، إذ ترى المثالية أن الطبيعة البشرية منفصلة عن الطبيعة أو الكون وإن كان ثمة تلاؤم بينهما . والطبيعة البشرية أعلى من الكون وهى حلقة اتصال بين الكون والحقيقة الشاملة . والذهن الإنسانى هو مركز النظرة المثالية . ولذلك فإن الكون فى وجوده يعود للإنسان لمعرفته ، ومعرفة الإنسان له هى أساس وجوده ومعقوليته . بينما ترى الواقعية أن الطبيعة البشرية جزء من الطبيعة الشاملة ومن ثم فإن الإنسان إنما هو محكوم بمبادىء الطبيعة أو الكون أو قوانين العالم . غاية ما هنالك أن الإنسان يملك ذهنا أو عقلا أو أداة معرفية تعطيه مزيدا من القوة والاتساق ، ولكنها لا تجعله يتحكم فى الوجود بهذه الأداة المعرفية التى منحها ، إذ لا تعدو أداته المعرفية أن تكون وسيلة لحفظ نوعه وتيسير حياته ، تماما كما أعطيت سائر الحيوانات غير العاقلة ما يساعدها على حفظ نوعها وتيسير حياتها .

وبناء على ذلك نستطيع أن نعرف أهمية الذهن فى النظرة الواقعية : فالذهن لا يعدو أن يكون مجرد أداة فحسب . والأسبقية للوجود الواقعى أو الكون والإنسان بما يملكه من ذهن يتعامل به مع الواقع متأخر فى وجوده ودوره عن الكون .

وكما وسع المذهب المثالى تصوره للذهن أو للعقل أو للذات العارفة . حتى جعله بعضهم العقل الكونى أو المطلق كما عند هيجل ، أو العقل الإلهى كما عند باركلى . فإن المذهب الواقعى كذلك وسع بعض أصحابه دائرة الوجود الواقعى بحيث تشمل كل وجود ، حتى إنها لتدعى أن العقل إنما هو انعكاس لهذه الطبيعة أو الوجود الواقعى – كما فعلت الماركسية وسبقتها قبل ذلك مادية الرواقيين – على ما سنبينه – ونظرة هذه المذاهب للعالم يمكن إجمالها فى ثلاثة مبادىء[١٠٩] :

---

(١٠٨) المرجع السابق .

(١٠٩) هنترميد : الفلسفة : ص ٨٦ ، ٨٧ .

المبدأ الأول :

أنه لا يوجد إلا نظام أو نسق واحد للواقع ومستوى واحد للوجود . وهذه المسألة تؤدى ضمنياً إلى استبعاد كل « ميتافيزيقا » ثنائية . وتجعل من المستحيل وجود أى نوع من العالم العلوى أو فوق الطبيعى – أى الغيبى – .

المبدأ الثانى :

أن هذا النظام الواحد للحقيقة يتألف من كل الأشياء والحوادث الموجودة فى المكان والزمان ، ومن هذه وحدها . ولهذه « المسلمة » بدورها نتائج سلبية هامة . فهى تؤدى إلى إستبعاد إمكان الكلام عن ألوهية خارج الزمان أو عن عالم علوى بمعزل عن المكان . كما أن أية قضايا متعلقة بالموضوعات والحوادث التى لا يمكن إدراجها ضمن مقولتى الزمان والمكان ، تصبح فى نظر ذلك المذهب قضايا لا معنى لها .

المبدأ الثالث :

أن سلوك هذا النظام الواحد للوجود أى العملية الكونية بأسرها ، وجميع الحوادث الفردية التى تتألف منها هذه العملية ، يتحكم فى تحديده طابع هذا النظام وحده ، ومن الممكن ارجاعه إلى نسق من قوانين العلية .

وهنا أيضا نجد للنتائج الضمنية أهمية قد تفوق أهمية المسلمات ، وهى قطعا تكشف عن أمور أكثر مما تكشفه هذه المسلمة . ذلك لأن قبول هذه المسلمة يعنى تأكيد إيماننا بأن الكون منطو على ذاته ومكتف بذاته ، ومعتمد على ذاته ، ومدير لذاته! كما يعنى أننا نعتقد أن الكون يوجه ذاته ! دون أن يتأثر بأية فاعلية خارجية أو قوة أعلى ، بل إن قبول هذه المسلمة يعنى إنكار إمكان تدخل أى فاعل على أى نحو فى نظام العالم أو فى سلسلة الحوادث الطبيعية .

وليس معنى ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يتعلم كيف يتحكم فى الطبيعة بكشف قوانينها وتطبيقها ، فلما كان الإنسان ذاته تبعا لفرض المذهب الطبيعى جزءا من نظام الطبيعة ، فإن تدخله فى هذا النظام حتى عندما يصبح أظهر ما يكون – كما فى حالة تحريك الجبال – أو أعمق ما يكون – كما فى حالة الانشطار الذرى – لا يشكل تدخلا

من خارج الطبيعة .

وعلى ذلك فإن الكون أو الطبيعة هى الميدان الوحيد للمعرفة ، والمعرفة الجديرة بهذا الاسم « ينبغى إما أن تكون مستمدة من التجربة الحسية مباشرة ، كما هى الحال فى الموقف الطبيعى(١١٠) وإما أن تكون قابلة للتحقيق الحسى عندما تتوافر الشروط اللازمة كما هى الحال فى العلم »(١١١) .

ويمكننا ونحن نتحدث عن طبيعة المعرفة عن التمييز بين فهمين للواقعية : واقعية دارجة(١١٢) ـ كما يحلو لنا استعمالها ـ ويسميها البعض الواقعية الساذجة(١١٣) أو الموقف الطبيعى(١١٤) والواقعية الفلسفية .

(ج) الواقعية الدارجة ـ الساذجة ـ الموقف الطبيعى

إن أوضح ما يميز هذ النوع من الواقعية ، هو أنها لا تضع مشكلة وجود العالم الخارجى ، موضع التساؤل . بل يدرج استعمال مصطلح الواقعية فيها ليدل على أن الشيء حقيقى وثابت . فيعبر الشخص بقوله : الواقع أن الأمر كذا ، بمعنى أرى أن الحقيقة هى كذا ، والثابت هو كذا ، ويتصرف على ضوء هذا الواقع الذى يراه ، وليس بضرورى أن يكون ناشئا عن سذاجة بمعنى الغفلة والجهل ، لأن الشخص

---

(١١٠) يطلق الموقف الطبيعى على الواقعية الساذجة كما يطلق الموقف العلمى على الواقعية الفلسفية وسنبين معناهما والفرق بينهما بعد قليل .

(١١١) هنترميد : الفلسفة : ص ٨٧ .

(١١٢) الواقعية الدارجة بمعنى الشائعة وكونها دارجة لا يمنع من أن تتحول بتأثير العلم والاكتشافات العلمية وتقدم أدوات الفحص والتجربة الحسية حتى تصبح واقعية بالمفهوم الآخر وهى الواقعية العلمية أو الفلسفية أو النقدية وسبب تسميتنا لها بالدراجة لأن التعبير عنها بالساذجة يشعر بالغفلة والجهل برغم من أنهما لا يلزمان من مفهوم هذه الواقعية ، إذ يستعملها عامة الناس ويتعامل معها خاصتهم بحيث لا يستطيع حتى العالم فى حياته اليومية إلا أن يتعامل بهذا النمط من الواقعية ومن ثم فالأولى ألا يكون اسمها ساذجة وتسميتها بالدارجة أولى إذ قد يستعملها الساذج كما لا يستطيع أن يستغنى عنها العالم أو الفيلسوف قبل أن يصل إلى واقعيته الفلسفية .

(١١٣) هويدى : مقدمة فى الفلسفة : ص ١٨٩ . د. محمد على أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٦ : ص ٢٠٣ .

(١١٤) هنترميد : الفلسفة : ص ٨٧ ود. فؤاد زكريا : نظرية المعرفة : ص ١٣ .

لا يدعى أن الثابت والحقيقة والواقع فى نظره بمنتهى عدم الوعى بذاته وبالقضايا التى يدعيها . وإن كان التعبير بالسذاجة لربما كان فى نظر من اصطلحوا عليه ليدل على أن هذا الموقف يقابل الموقف العلمى الممحص . مع ذلك فإن هذه الواقعية ظاهرة لا يمكن للإنسان أن يتخلى عنها بحكم وجوده الخارجى ووجود الأشياء من حوله واضطراره للتعامل معها . ولا يمكنه الانتظار عما ستتكشف عنه وسائل العلم وأدواته حتى يمحص الأمور ويحققها ، فوجود العالم الخارجى أمر مسلم فى نظر هذه الواقعية ، وتتفاوت نظرات عامة الناس فى مدى اطلاعهم وتقديرهم لهذا الواقع . وهنا لابد من أن نلاحظ أن كون الإنسان الواقعى ــ بهذا المفهوم ــ لا يناقش الواقع مناقشة فلسفية وعلمية نقدية ، لا يجعل هذا الإنسان تائها فى الواقع ومتحدا مع الأشياء الخارجية بحيث تضيع شخصيته فى شخصيتها وهويته فى هويتها ، وأن إدراكه للعالم ليس إلا إدراكا منسوخا دون وعى منه بالواقع المادى المحسوس(١١٥) . لأنه مهما كانت سذاجة هذا الإنسان فإنه لابد أن يفرق بين نفسه والواقع الخارجى . بل هو يؤمن باستقلالية الواقع الخارجى عنه فى هذه المرحلة أكثر من أية مرحلة فلسفية أخرى ، إذ إنه فى المرحلة الفلسفية تتدخل الذات أو الوعى الإنسانى أو الذهن وتحصل عملية التقارب والتوحيد بين الواقع الخارجى والذات ، سواء تحول الواقع الخارجى إلى أفكارنا ــ كما فى الموقف المثالى ــ أو تقدمت الذات ، فحكمت بمعرفتها للواقع الخارجى باستقلاله الخارجى وحقيقة وجوده ــ وبتنظيم الذهن على كل حال ــ كما فى الموقف الواقعى . وعلى ذلك فإن الواقعية الدارجة هذه ترى « أن للأشياء فى العالم الخارجى . فالعالم الخارجى كما هو مدرك فى عقولنا ليس إلا صورة للعالم الموجود فى الواقع ... فهى تساوى بوجود العالم الخارجى بما فيه من كثرة وتعدد ، دون أن ترد هذه الكثرة إلى أى نوع من الوحدة وكذلك فهى تسلم تسليما أعمى بقدرة الحس وصحته »(١١٦) . فالحقائق الخارجية هى بمثابة الأصل ، ومعرفتى لها إنما هى

---

(١١٥) خلافا لما يرى د. هويدى من أن رجل الشارع لا يستطيع أن يفصل بين وجوده والوجود الخارجى لأن هذا الفصل يحتاج إلى مجهود عقلى يجعله يتقبل الآثار الحسية بدون مقاومة والمقاومة لا تصدر إلا عن شخص يشعر بكيان مستقل ، وهو لم يصل إلى الشعور بهذا الكيان المستقل لنفسه وبالتالى لم يصل إلى كيان مستقل للأشياء . ولعل د. زكى نجيب محمود ألمح إلى هذا الاستقلال للوجود الخارجى وشعور الشخص به وقد وفق أكثر من د. هويدى الذى لم يعجبه الموقف من د. زكى نجيب محمود انظر د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ١١ . د. هريدى : مقدمة : ص ١٩٠ ، ١٩١ .

(١١٦) د. أبو ريان : الفلسفة ومباحثها : ص ٢٠٣ .

بمثابة الصورة .. والمعرفة : تصوير لما يقع بغير حذف أو إضافة . والعبارة : تصف مافى ذهنى ومافى الخارج على حد سواء ، وإذن ففكرتى لابد أن تكون صورة للشيء الواقع ، فيها مافى الشيء من أجزاء وعلاقات ، ويترتب على هذا الواقعية أن العالم الخارجى موجود مستقل بغض النظر عن وجودى ومعرفتى إياه ، وأن قوام العالم كثرة من أشياء وأحداث ووقائع(١١٧) .

(د) الواقعية الفلسفية

وتسمى بالواقعية النقدية أو بالموقف العلمى فى مقابلة الموقف الطبيعى . وتعترض هذه الواقعية على الواقعية الدارجة فى جعلها المعرفة صورة ذهنية للشيء المعروف أو تصويرا للواقع الخارجى بقولها : « مَن مِن الناس تكون الصورة الذهنية عنده عن الشيء هى الفكرة الصحيحة عن ذلك الشيء ؟ أهو الإنسان العادى بحواسه المجردة أم العالم بمجاهيره ؟ وأنه لو كانت معرفتى بشيء ما صورة لذلك الشيء ، للزم أن تدوم تلك المعرفة على حالة واحدة مادام الشيء المعروف هو هو محتفظا بذاتيته(١١٨) » . والأمر خلاف ذلك . إذ إن الشخص بحواسه المجردة يدعى أن الصواب هو مايبدو لعينه المجردة ، فى حين ينظر العالم إلى الشيء نفسه باستعمال المجهر فيرى الشيء أمراً آخر وهنا تختلف الصورتان . فأية الصورتين أحق بالصدق وأيهما هى المطابقة ، وأنها هى المعرفة ؟ وحينئذ فإن ادعاء الواقعية الدارجة أن المعرفة صورة مطابقة للشيء نفسه ادعاء يجانب الصواب ، بل إن الأصح أن يقال : إن المعرفة بوجه عام هى صورة العالم الخارجى عند الإنسان العارف . وعلى ذلك فإن الواقعية الفلسفية ، أو النقدية ، وإن كانت ترى « أن الحس يدرك حقائق الأشياء الخارجية ، ولكن هذه الحقائق تخضع للفحص على ضوء قوانين العلوم الطبيعية . فمع أن للمادة وجودا حقيقيا فى الخارج ، إلا أن الكيفيات التى تدركها الحواس إنما تكون من عمل الذهن . فالمعرفة عند الواقعية النقدية ليست إدراك صورة مطابقة للأشياء الخارجية بل هى صورة معدلة بفعل العقل »(١١٩) .

---

(١١٧) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ١١ – ١٦ .
(١١٨) المرجع السابق : ص ١٦ – ١٤ .
(١١٩) د. أبو ريان : الفلسفة : ص ٢٠٣ .

على ضوء ذلك يمكننا أن نخرج بالنتائج التالية :

(١) الموقف الطبيعى أو الواقعية الدارجة ـ الساذجة ـ موقف عملى وحيوى وليس موقفا تحليليا نقديا نرجع فيه الظواهر إلى أصولها ونكشف فيه عن عللها . وهذا يعبر عن استعداد عام لدى كل الناس ، وهو ضرورى لحياتنا ، حتى إن « لوك » ـ وهو يتبنى الواقعية الفلسفية ـ يرى ضرورة هذا الموقف لحياتنا وسلوكنا العملى الذى تتطلبه مقتضيات حياتنا فيقول : « لو كانت لنا حواس تبلغ من الحدة ما يمكنها من إدراك الدقائق الصغيرة للأجسام والتركيب الحقيقى الذى تتوقف عليه كيفياتنا المحسوسة لتبعث فينا دون شك أفكارا مختلفة كل الاختلاف .. إن حواسنا تمكننا من معرفة الأشياء وتمييزها وفحصها بحيث يتسنى لنا تطبيقها فى استعمالاتنا على أنحاء شتى لمواجهة مقتضيات هذه الحياة »(١٢٠) .

(٢) إن للموقف الطبيعى مجاله ، وللموقف العلمى مجاله ، ومن ثم فلا تضارب بين الواقعية الدارجة والواقعية الفلسفية أو النقدية ، إذ إن « صورة العالم صحيحة حسب كل مجال من المجالات التى تستخدم فيها هذه الصورة . وبالنسبة إلى أغراض مجال الإنسان العملى الحيوى تكون صورة العالم فى الموقف الطبيعى صحيحة تماما . لأنها هى الوحيدة المتسقة مع غايات الإنسان فى هذا العالم . إنه من العبث أن ننقد الصورة التى نكونها للعالم فى موقفنا الطبيعى لاختلافها عن الصورة العلمية للعالم ـ الصورة بوساطة المجهر بأنواعه ـ إذ إن كلا من الصورتين تؤدى وظيفة مختلفة تماما عن وظيفة الأخرى وتسرى على مجال مختلف تماما لمجالها »(١٢١) .

(٣) إن الواقعية الفلسفية لا ينبغى أن تحل محل الفلسفة الدارجة ، حتى مع استقلالها عنها ، إذ لكل ميدانها وصلاحيتها وقيمتها . ولا يصح أن تلغى إحداهما الأخرى . بل يمكن التدرج من الواقعية الدارجة إلى الواقعية الفلسفية ، كلما احتاج الأمر إلى ذلك . وبحسب الأدوات المتاحة ولدى نوع من الناس ، إذ لا تصلح الواقعية الفلسفية لكل الناس .

بعد بيان المبادىء الرئيسية التى قام عليها المذهب الواقعى وأنواعه ، فى مواجهة المذهب المثالى ، يمكننا أن نستعرض نماذج من هذا المذهب فى تاريخ الفلسفة اليونانية والحديثة ، وتفسيرنا لعملية المعرفة على أساس واقعى .

(١٢٠) د. فؤاد زكريا : نظرية المعرفة : ص ١٤ ، ١٥ . (١٢١) المرجع السابق : ص ١٨ – ١٩ .

(هـ) واقعية يونانية

واقعية أرسطو ـ الواقعية المنطقية-وتفسير المعرفة

يقر أرسطو بوجودين(١٢٢) : الوجود المعقول وهو وجود الماهيات أو الوجود الجوهرى الحقيقى للأشياء أو الوجود بالقوة كما سماه . وهو المبدأ المقوم للواقع وهو ضرورى وثابت . والوجود المحسوس وهو وجود المادة أو الموجودات الجزئية التى تقع تحت الحواس وتتميز بالكثرة والإمكان والتغير والقابلية للفناء ، وتتقوم بالماهية الكلية . والفلسفة عند أرسطو هى العلم بالعلل الأولى ، أو العلم بالوجود بما هو موجود(١٢٣) أو العلم بالكلى . « ولكن أرسطو لم يبحث عن هذا الكلى فى عالم من الصور النموذجية القائم بذاته ، بل فى نطاق الأشياء المحسوسة ذاتها . ونرى أن الكلى هو الماهية التى يقوم عليها كل شيء محسوس عينى ويجاهد من أجل تحقيقها بقدر مايستطيع . وبهذا تحول « المثال » الأفلاطونى الذى كان يقف فى عالم منفصل إلى الطبيعة الحقيقية (القائمة فى كل فرد جزئى) .(١٢٤) وهو بهذا يريد أن يخفف من مثالية سلفه أفلاطون بمذهب واقعى ، فيرى أن « معرفة شيء ما عن علم هى معرفة ماهيته »(١٢٥) .

تلك الماهية القائمة فى الوجود الواقعى وليست المفارقة لهذا الوجود . ومن هنا كان سر اهتمامه المتزايد بالعالم الطبيعى ، بل جعل الإنسان وهو العاقل المفكر جزءاً من هذا العالم(١٢٦) . وفسر النفس أيضا على أنها جزء من العالم الطبيعى ، متحدة مع

---

(١٢٢) شارك فرنر : الفلسفة اليونانية ترجمة تيسير شيخ الأرض : ص ١٤٢ .

(١٢٣) المرجع السابق : ص ١٣٥ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٣٤ .

(١٢٤) أولف جيجن : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ترجمة د. عزت قرنى ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٧٦ ، ص ٣٧٤ .

(١٢٥) فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ١٤٢ .

(١٢٦) الفارابى : فلسفة أرسطوطاليس ، تحقيق د. محسن مهدى ، دار مجلة شعر ، بيروت ١٩٦١ : ص ٦٨ .

ماهية الكائنات الحية ، وأخذ يصعد فى تفسير المعرفة والوصول إلى العالم الكلى من الجزئيات أو من الأفراد المحسوسة ، إلى أعلى إلى الوجود المعقول ، الذى جعل على قمته «الله» ـ بمفهومه ـ المحرك الذى لا يتحرك والذى هو عقل العقل وفكرة الفكرة أو صورة الصورة ، أو العقل والعاقل والمعقول معا .

وقد قسم أرسطو النفس إلى قسمين : النفس بمعناها العام وهى النفس المشتركة بين جميع الكائنات الحية من أجزاء الكائن الحى . والنفس بمعناها الخاص التى ينحصر وجودها فى الإنسان . ويقسم النفس الإنسانية إلى خمسة أجزاء : النامية والحساسة والنازعة والمحركة ويشترك فيها الإنسان مع الكائنات الحية إلى الأخرى والنفس الناطقة وهى ما يتميز به الإنسان(١٢٧) . وهذا التقسيم الذى لجأ إليه أرسطو منتزع من الواقع الخارجى ومن ثم كانت فلسفته واقعية . وإن كان يجعل الوجود من حيث هو حق متعلقا بالعقل لا بالأشياء أى يرجعه إلى المنطق « فالمنطق ـ أى قوانين الفكر ـ سبيل مأمون تؤدى بنا إلى الحقيقة المنشودة بانتقال الفكر من المقدمات إلى النتائج الصحيحة أى من الأشياء والحوادث إلى ما تتضمنه هذه من معنى .

يقول : إن الإنسان مفطور بطبعه على طلب المعرفة وحب الاستطلاع . والإدراك الحسي هو أول خطوة يخطوها فى هذا الاتجاه ، إذ تتعلق حواسه بالأشياء الجزئية الخارجية التى لا ينقطع سيلها . فإذا ما تجمعت فى الذهن أكداس تلك الإدراكات الحسية واستعان بذاكرته على الاحتفاظ بها ، وثب إلى المرحلة الفكرية الثانية وهى التجربة التى تقوم على مقارنة الأشياء بعضها ببعض وتعليلها .. أما المرتبة الأخيرة العليا فهى التأمل النظرى فى هذه العلل التى حصلها الذهن لكى يكشف الإنسان عن منبتها وأصلها وتلك هى المعرفة الكاملة الفلسفية(١٢٨) .

وعلى ذلك فأرسطو يرى أن الحقيقة قائمة فى عالمنا الذى بين أيدينا(١٢٩) وهذه واقعية رغم أن المعرفة عنده عقلية ، ولكنها ليست عقلية مفارقة وإنما عقلية قائمة فى الكون نفسه متضمنة فى المعطيات الحسية لأنها جوهر الكون وجوهر المعرفة . ومن ثم

---

(١٢٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٦ وما بعدها .

(١٢٨) أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ص ١٥٥ – ١٥٦ وانظر أيضا هذا المعنى فى : الفارابى : فلسفة أرسطوطاليس : ص ٦٠ .

(١٢٩) المرجع السابق : ص ١٩٦ .

« فالواقع أى الجوهر الحقيقى للأشياء هو نفسه ـ عند أرسطو ـ الماهية أى الصورة ، ولكنها الصورة المتحققة فى المادة . فالمعقول والمحسوس ليسا كائنين قد وضع أحدهما فوق الآخر ، بل عنصران فى الكائن يبقى كل منهما ناقصا بذاته ، وكل منهما بحاجة إلى الآخر ، ليؤلف الكائن المشخص الذى هو واقعى وحده »(١٣٠) .

ويمكننا أن نطلق على واقعية أرسطو بأنها واقعية عقلية أو منطقية . ثم تلتها :

واقعية طبيعية أو مادية عند الأبيقوريين والواقعيين

تعزو كلتا المدرستين المعرفة إلى الواقع الخارجى المحسوس . فالحس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، والإحساسات صادقة على السواء أى أنها صور مطابقة للأشياء .

« يعرف أبيقوروس الفكرة العامة بأنها : ذكرى لما أدركناه عدة مرات ينبغى لنا أن نفهم دون شك أن الإحساس بتكراره يثبت فى ذاكرتنا ، ويترك فينا انطباعا هو الفكرة العامة . وعليه فإن الإدراكات المتكررة التى ندرك بها أفراد الإنسان تطبع فينا فكرة الإنسان . والفكرة العامة تثار فى عقولنا بالكلمة التى تدل على الموضوع المطابق لها ، بعد أن نكون قد عرفنا هذا الموضوع بالحس . فحينما نسمع كلمة « إنسان » تحدث فكرة الإنسان فى عقولنا حالا . ويطلق أبيقوروس على الفكرة العامة اسم « المعنى السابق » وقصده فى ذلك أن يقول : إنها تسبق كل عملية عقلية . إن المعنى السابق بديهى وإذن فهو صحيح ، من حيث إنه يعتمد اعتمادا خاصا على الإحساس الذى يستمد منه بداهته وحقيقته »(١٣١) . وهو بهذا يثبت للواقع وجودا حقيقيا موضوعيا أو جسميا . حتى مع كون العناصر الأخيرة للأشياء الجسمية ، تفر من إدراكنا وتبقى غير مرئية ، تلك العناصر هى الجواهر الفردة التى هى أساس العالم ومبادىء كل حقيقة فى نظره(١٣٢) . بل هو يصرح بأن العقل نفسه ليس إلا جسما مركبا من الجواهر الفردة ويقول : « وليس العقل من ناحية أخرى غير مركب من الجواهر الفردة ، وإننا نخطىء أساسا حينما نضع العقل فى مقابل الجسم ، وكأنه جوهر غير جسمى ، فما من جوهر آخر غير جسمى إلا الخلاء بيد أنه واضح لنا أن

---

(١٣٠) فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ١٤٧ .

(١٣١) المرجع السابق : ص ١٩٥ . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢١٥ .

(١٣٢) المرجعان السابقان : ص ١٩٦ /٢١٧ .

العقل ليس هو الخلاء لأن الخلاء لا يمكن له أن يفعل ولا أن ينفعل إطلاقا فى حين أن الفعل والانفعال يمتان إلى العقل . وإذن فما ندعوه عقلا أو نفسا هو جسم فى الحقيقة . فالنفس جسم لطيف مركب من الجواهر الفردة الملساء والمستديرة أكثر ماتكون الملاسة والاستدارة .

والنفس بما هى قائمة فى الآلة الجسدية هى مبدأ الحساسية .. فالأجسام تنشر باستمرار فيوضا وأبخرة هى صور عنها ، وهذه الصور تتجاوز كثيرا فى لطافتها كل الأشياء التى ندركها بحواسنا وفعل هذه الصورة فينا هو الذى يؤدى إلى الإدراك والحقيقة . فرؤيتنا الأشكال لا يمكن تفسيرها ، دون أن يدخل إلينا شيء ما صادر عن الموضوعات الخارجية »(١٣٣) وعلى ذلك فالإدراك الحسى مطابق لموضوع المعرفة أى للصورة الصادرة عن الأشياء الخارجية .

والرواقية كذلك واقعية مادية ، اذ كل معرفة عندها « هى معرفة حسية أو ترجع إلى الحس ، والأصل فى المعرفة أن الشيء يطبع صورته فى الحس بفعل مباشر لا بواسطة أشباه ـ كما يقول الأبيقور ـ والمعرفة التى من هذا القبيل « فكرة حقيقية » يقينية ، تمتاز بالقوة والدقة والوضوح وتحمل معها الشهادة بحقيقة موضوعها(١٣٤) وهى تصرح بالمبدأ المشهور القائل « لا شيء فى الذهن مالم يكن قبل فى الحس »(١٣٥) وعلى ذلك فأفكارنا تعود إلى الوجود الجسمى أو المادى أو الواقعى للأشياء ، والإنسان جزء من هذا الواقع ، وحيث إن العالم مكون عندهم من مادة ونَفَس حار(١٣٦) أو نار ، فالإنسان كذلك من جنس العالم ، والعقل الإنسانى ليس إلا منبعا للأحاسيس بل هو نفسه إحساس كما يقول « شيشرون » رواية عنهم أو هو حاسة من الحواس(١٣٧) . وهم بهذا ماديون متطرفون ، وقد صرحوا « بأن الشيء الذى يقبل التأثير والتأثر هو وحده الجسمانى ... وأن الوجود الحقيقى هو الوجود الجسمانى فحسب ، فابتداء من الله حتى الصفات الموغلة فى التجريد ، كل هذه الأشياء هى الأخرى مادية ، وتفسر على نحو مادى خالص »(١٣٨) .

(١٣٣) فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ٢٠١ - ٢٠٤ .

(١٣٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٢٤ .

(١٣٥) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ط ٣ ، الأنجلو القاهرة ١٩٧١ : ص ٩٥ .

(١٣٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٢٦ .

(١٣٧) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية : ص ٩٥ ، ٩٨ ، ١٢٠ .

(١٣٨) عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى : ط ٤ النهضة القاهرة ١٩٧٠ : ص ٢٣ .

(و) واقعية حديثة

ننتقل بعد ذلك إلى الواقعية الحديثة ، فى أهم مدارسها ، وهى التجريبية على يد جون لوك وبعدها الوضعية والماركسية والبراجماتية وواقعية رسل ، ونحن نقفز بهذا عن مرحلة العصور الوسطى ، ذلك لأننا لا نؤرخ هنا للفلسفة ، وإنما نختار أبرز المدارس مما يفى بغروضنا ، فضلا عن أن فلسفة العصور الوسطى للمسلمين والمسيحين كانت ذات طابع توفيقى بين المثالية والواقعية من جهة وبينهما من جهة وبين الدين من جهة أخرى . مما سنفرد له فصلا خاصا قادما عند فلاسفة المسلمين .

تجــــريبية لـــــوك

ومفادها « أن معرفتنا كلها مستمدة من التجربة .. وتستمد أفكارنا من مصدرين : الإحساس وإدراك عمل ذهننا الذى يمكن تسميته « الإحساس الباطن » ـ التفكير ـ فمادمنا لا نستطيع أن نفكر إلا بواسطة أفكارنا ومادامت كل الأفكار تأتى من التجربة ، فمن الواضح أنه لا شيء من معرفتنا يمكن أن يسبق التجربة »(١٣٩) .

والوجود الواقعى هو ميدان هذه المعرفة . وهو وجود مستقل عن الذات العارفة . ولدينا ثلاثة أنواع من المعرفة بالوجود الواقعى : فمعرفتنا بوجودنا الخاص بنا هى معرفة حدسية ، ومعرفتنا بوجود الله هى معرفة برهانية ومعرفتنا بالأشياء الماثلة للإحساس هى معرفة حسية »(١٤٠) . وهذه الأشياء موجودة وعلمنا بوجودها محقق علميا وإن لم يكن فى مثل يقين علمنا بذاتنا وبالله . يدل على وجودها أولا : أن الذهن لا يستطيع إحداث صورها من تلقاء نفسه ، وكل فاقد حاسة فهو عاطل عن معنى من المعانى المتعلقة بتلك الحاسة ... ثانيا : أننا نميز المعنى الآتى من الحس ،

---

(١٣٩) رسل : تاريخ الفلسفة الحديثة . ترجمة د. الشنيطى كتاب ٣ : ص ١٧٨ .

(١٤٠) المرجع السابق : ١٨١ .

والمعنى الآتى من الذاكرة فالأول مفروض علينا ، والثانى تابع للإرادة تذكره أولا تذكره .. ثالثا : أن الحواس يؤيد بعضها بعضا »(١٤١) فالتجربة عند لوك تعنى إذن : التجربة الحسية التى تلقى الانطباعات الحسية على العقل الذى يشبه الصفحة البيضاء والتجربة الباطنة التى تعتمد على التفكير وتقوم على ربط الإحساسات وتكوين أفكار عنها(١٤٢) . وقد اهتم لوك بتحليل الفكر ورده إلى عناصره الأولى وإلى مصدره الوحيد ، وهو الخبرة أو التجربة ، التى تعتمد عنده على الملاحظة الخارجية الموضوعية ، وعلى الملاحظة الداخلية الذاتية أو التأملية .والملاحظة الخارجية هى الأسبق فى نظره . ويعرف لوك الفكرة بأنها : « موضوع العقل أثناء التفكير.أو هى كل مايمكن أن يقوم فى ذهن الإنسان أثناء عملية التفكير بمعنى أنها هى مادته »(١٤٣) .

ويصنف الأفكار فى قسمين رئيسيين(١٤٤) :

(أ) الأفكار البسيطة :

وتتكون فى العقل بوساطة الإحساس أو التفكير وتنقسم إلى أربعة أنواع :

١ – أفكار تصل إلى العقل بواسطة حاسة واحدة مثل أفكارنا عن الضوء والألوان .

٢ – أفكار تصل إلى العقل بوساطة أكثر من حاسة مثل أفكارنا عن المكان والامتداد والشكل والحركة والسكون فهى تصل عن طريق حاستى السمع واللمس .

٣ – أفكار تتكون فى العقل بوساطة التأمل الذاتى مثل أفكارنا عن الإرادة والإدراك .

٤ – أفكار تتكون فى العقل بوساطة الإحساس مضافا إليه التأمل الذاتى ، مثل أفكارنا عن القوة والوجود واللذة والألم .

(ب) الأفكار المركبة :

وتتكون فى العقل بوساطة التفكير فقط وهى أنواع :

(١٤١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٥٠ .
(١٤٢) د. عزمى إسلام : جون لوك . دار الثقافة القاهرة ١٩٧٦ : ص ٦٠ .
(١٤٣) المرجع السابق : ص ٦٨ .
(١٤٤) المرجع السابق : ص ٧١ وما بعدها .

النوع الأول : أفكار مركبة عن الأعراض وقد تكون مركبة عن :

١ - أعراض بسيطة : مثل فكرتنا عن « الدستة » أو العشرين فإنها تركبت نتيجة تكرار أو إضافة فكرة الوحدة العددية اثنتى عشر مرات أو عشرين مرة .

٢ - أو أعراض مركبة : بتركب الأفكار عن تجميع أو ربط بعض الأفكار البسيطة مختلفة الأنواع بعضها ببعض مثل فكرتنا عن الجمال الناتجة عن إضافة الشكل واللون والجسم والصلابة .. الخ إلى بعضها .

النوع الثانى : أفكار مركبة عن الجواهر : وقد تكون مركبة :

١ - عن جواهر مفردة : مثل فكرتنا عن إنسان ما .

٢ - أو عن جواهر جسمية : مثل فكرتنا عن الجيش أو الإنسان بصفة عامة .

النوع الثالث : أفكار مركبة عن العلاقات : مثل أفكارنا عن العلاقات الزمانية والمكانية .

وكل هذه الأفكار ردها إلى الواقع الخارجى أو إلى الإحساس .

ويعد لوك من أصحاب الواقعية النقدية إذ يرتفع عن الواقعية الدارجة ــ الساذجة ــ فلا يقبل أن تكون المعرفة صورة للواقع أو أن يكون العقل مجرد لوحة ، والمعرفة مجرد صورة منسوخة عن هذا الواقع على لوحة الذهن . ولذلك قسم الصفات الحسية للأشياء والتى ندركها إلى قسمين : صفات أو كيفيات أولية ، وصفات أو كيفيات ثانوية .

« فالصفات الأولية : هى الصفات الثابتة فى الشيء بحيث لا يمكن أن يكون له وجود بدونها ، أساسية فيه ملازمة له دائما ، مهما حدث فيه من تغييرات ... مثل الشكل والامتداد والصلابة ...

والصفات الثانوية : هى ليست أولية فى الأشياء بل ثانوية بمعنى أنها ليست فى الشيء ولا داخله فيه أو ملازمة له ، ولكنها مجرد قوى تحدث فينا احساسات مختلفة بواسطة صفاتها الأولية مثل الألوان والأصوات والطعوم والروائح .. »[١٤٥] .

وعلى ضوء هذا التقسيم يثور سؤال هام عن مدى مطابقة الفكرة الموجودة لدينا

---

(١٤٥) المرجع السابق : ص ٨١ ، ٨٢ . عن Lock:Essay, B.L. Ch.1, Sec 8,P. 85.

للموضوعات الخارجية ، وهو السؤال المهم عن طبيعة المعرفة : أفتكون علاقة التطابق بين الصورة والشيء الخارجى كما ترى الواقعية الدارجة ؟ أم ما طبيعة هذه العلاقة ؟

يرفض لوك أن تكون العلاقة علاقة تطابق وتماثل ويرى أن « الأفكار التى تشبه تماما ماهو موجود فى العالم الخارجى هى أفكارنا عن الصفات الأولية ، وذلك لأن هذه الصفات موجودة فى الجسم غير منفصلة عنه فى أى حالة من حالاته ، ولأن نماذج هذه الصفات الأولية موجودة بالفعل ومتحققة فى الأجسام نفسها .. وأما بالنسبة لأفكارنا عن الصفات الثانوية فهى لا تطابق الواقع ، لأن الصفات الثانوية نفسها ليست موجودة ولا متحققة فى الأشياء الطبيعية وكل ما يقابل هذه الأفكار هو مجرد قوى فقط فى الأشياء ، تحدث فينا هذه الاحساسات »(١٤٦). وحقيقة الأمر أن هذا التفصيل لا ينتقص من الواقعية . إذ إن جميع أفكارنا البسيطة عن الصفات الأولية والثانوية إنما هى نتائج طبيعية منظمة تجىء إلينا من الواقع وتنتج عن تأثير الأشياء الموجودة فى هذا الواقع على حواسنا وبالتالى على عقولنا . ولذلك « فهى تحمل ضمنا هذا التطابق أو التماثل المطلوب . وهذا التماثل أو التطابق الموجود بين أفكارنا البسيطة وبين حقيقة الأشياء كاف إلى حد كبير لجعل معرفتنا بها معرفة حقيقية »(١٤٧) أما أفكارنا عن الصفات الأولية فهى صورة مطابقة للواقع وأفكارنا عن الصفات الثانوية يتم تكوينها داخلنا بحيث لا تكون مطابقة للواقع ولكنها تكون دالة عليه ،(١٤٨) إذ أنها مستقاة منه أصلا عن طريق تجربتنا .

أما أفكارنا المركبة فهى « مركبة من مجموعة إحساسات غير أن التركيبة النهائية لا تكون مطابقة للواقع وإن تكن دالة عليه . ومثل هذه المدركات الكلية التى يكونها الإنسان مثل شجرة ومنزل وكتاب وإنسان ونهر .. الخ هى فى رأى لوك أفكار مركبة قوامها صفات عرضية تأتى عن طريق الحواس أشتاتا ثم يركبها العقل بفاعليته ... وبعد أن تتركب فى أذهاننا صور للأشياء ، لكل جوهره وأعراضه ، لا تظل هذه الصور فى الذهن فرادى متفرقات .. بل ترتبط الصور الذهنية ، أو قل ترتبط معارفنا عن الأشياء بروابط وعلاقات،فشيئان يرتبطان بعلاقة السببية وشيئان

(١٤٦) المرجع السابق : ص ٩٠ .

(١٤٧) المرجع السابق : ص ٩٠ ، ٩١ .

(١٤٨) د. زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ٢٥ .

يرتبطان بعلاقة التجاور .. بهذا تنشأ مجموعة ثالثة من معارفنا وهى العلاقات التى تربط أفكارنا عن الأشياء بعضها ببعض .. وهذه الأفكار المركبة إما أن تكون فكرة عن الشيء فى صفاته العارضة أو فكرة عن الشيء فى جوهره الثابت ، أو فكرة عن العلاقات التى تربط شيئا بشيء وهذه المعرفة على اختلاف أنواعها ، بسيطة ومركبة ، منها مايكون صورة مطابقة للواقع ، ومنها مالا يكون بينه وبين الواقع شبه ، وإن يكن دالا عليه ، وتلك هى الواقعية التى تجعل الواقع مصدر معلوماتنا لكنها لاتتسرع بوصف معرفتنا كلها بوصف واحد ، كأنها كلها من طبيعة واحدة ، بل تحلل أنواع المعرفة لترى ماذا يتشابه فى أجزائها وماذا يختلف ، وماذا يصور الأشياء الخارجية تصوير الشبيه لشبهه وماذا لا يصورها »(١٤٩) .

أما الموضوعية أو التجريبية على يد كونت

وهى نمط من أنماط الواقعية فترى « أن الفكر الإنسانى لايدرك سوى الظواهر الواقعة المحسوسة ومابينها من علاقات أو قوانين ، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق فى العلوم التجريبية ، وأنه يجب من ثمة العدول عن كل بحث فى العلل والغايات وما يسمى بالأشياء بالذات . ويدلل كونت على نسبية معرفتنا لا بنقد أفعال العقل ، بل بعرض ماظنه تاريخ العقل ، فيقول : إن العقل مر بحالات ثلاث : حالة لاهوتية ، وحالة ميتافيزيقية ، وحالة واقعية .

« ففى الحالة اللاهوتية كان دأب العقل البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها محاولا إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك .

وفى الحالة الميتافيزيقية يرمى العقل كذلك إلى استكناه صميم الأشياء ، وأصلها ومصيرها ، ولكنه يستبدل بالعلل المفارقة عللا ذاتية يتوهمها فى باطن الأشياء ، وماهى إلا معان مجردة جسمها له الخيال .

وفى الحالة الواقعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة ، فيقتصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام .

(١٤٩) المرجع السابق : ص ٢٥ – ٢٨ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٥٠ د. عزمى إسلام : جون لوك ، ص ١٤٦ – ١٥٤ .

فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال ، ويستعاض عن العلل بالقوانين ، أى العلاقات المطردة بين الظواهر ، فيكون موضوع العلم الإجابة عن سؤال « كيف » ؟ لا عن سؤال « لم » ؟ وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الأخريين فى العناصر الثلاثة جميعا والتى هى الموضوع والتفسير والمنهج »(١٥٠) .

أمـــــا البراجمـــــاتية

فترى أن « العالم عبارة عن حقيقة مرنة غير مكتملة يمكن وصفها بالتعدد والتغير والحركة المستمرة،وأن الحقيقة الواقعية فى صميمها قوة نزوع وفعل ليست تجريدا ، ومادام العالم هو عبارة عن مجموعة من الجزئيات فلابد من التعلق بالجزئى بدلا من الاقتصار على النظر إلى الكليات »(١٥١) وهى بهذا فلسفة واقعية ترى أن المعرفة الجزئية ممكنة ، وأن أجزاء الواقع مستقلة بعضها عن بعض ، ومستقلة عن العقل المدرك ، ومن ثم فهى تنظر إلى الأشياء والوقائع بدلا من النظر إلى المقولات والمبادىء العقلية .

والمذهب البراجماتى يضع العمل مبدأ مطلقا للمعرفة . والقاعدة الأساسية فيه هى : أن تصورنا لموضوع ماهو تصورنا لما قد ينتج عنه من آثار عملية . فمقياس الحقيقة ومعيارها العمل المنتج ، وليس الحكم العقلى ولذلك فإنه ـ فى هذا المذهب ـ لابد أن نتخلص من الجدل النظرى فى طبيعة المعرفة : هل هى مادية أم روحية ؟ لنضع مكانه مبدأ « إن طبيعة المعرفة عملية » .

ويرد وليم جيمس(١٥٢) التصورات إلى العالم الحسى وهذا فى نظره يجعل « فى استطاعتنا أن ننتفع بها أكثر مما لو تركنا هذه التصورات مع مثيلاتها من التصورات

(١٥٠) د. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ٣١٧ - ٣١٩ .

(١٥١) د. زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ط ١ ، مكتبة مصر بالقاهرة ، ١٩٦٨ م : ص ٢٨ - ٢٩ .

(١٥٢) فيلسوف أمريكى (١٨٤٢ - ١٩١٠) يعتبر مؤسسا للبراجماتية وهنالك مؤسس آخر لهذه الفلسفة فى أمريكا وهو الفيلسوف الأمريكى تشارلس ساندربيرس وهما متعاصران . انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة (١٨٣٩ - ١٩١٤) ص ٤١٦ - ٤١٧ .

المجردة التى لا حراك فيها »(١٥٣) وهذا يتمشى مع القاعدة البراجماتية التى يشرحها جيمس بقوله : « وترى القاعدة البراجماتية أن معنى التصور قد يوجد دائما إن لم يكن فى بعض الجزئيات المحسوسة ، التى يشير إليها التصور إشارة مباشرة ، ففى بعض الاختلافات فى مجرى التجربة البشرية ، التى عليها يعول فى صدق التصور ذاته فلو كنت تدعى أن فكرة صادقة ، فعليك أن تشير فى نفس الوقت إلى بعض الاختلافات التى يؤدى إليها كونها صادقة فى تاريخ بعض الأشخاص . وباتباع هذه القاعدة نهمل مضمون التصور ونتبع وظيفته فحسب . بمعنى أن النتائج الجزئية هى المعيار الوحيد لمعنى التصور والاختبار الوحيد لصدقه »(١٥٤) .

وهذا يعنى « أن أصل التصورات هو نفعها »(١٥٥) . وعلى ذلك فإن النظام التصورى « يقتصر على تجلية نتائجنا العملية وتلك هى المنفعة الحيوية التى نجنيها من ملكة التصور : فالتصور يجعلنا نتكيف ببيئة متسعة ، وحين نعمل فنحن على بينة من علل الأشياء ، ونجنى منافع لم نكن لنجنيها لو كنا مقتصرين على الأشياء وحدها »(١٥٦) .

والخلاصة :

١ – فهى تقودنا كل يوم فى حياتنا العملية ، وتزودنا بخريطة واسعة من العلاقات القائمة بين عناصر الأشياء . وهذه الخريطة وإن لم تساعدنا الآن فهى تعيننا فى مناسبات مستقبلة ممكنة وترشدنا إرشادا عمليا .

٢ – وتأتى التصورات بقيم جديدة فى حياتنا الحسية ، وتنعش إرادتنا من جديد .

٣ – والخريطة التى يرسمها العقل من التصورات لها فى ذاتها وجودها المستقل عندما يتم تكوينها وهى تكفى بذاتها جميع أغراض الدراسة »(١٥٧) .

---

(١٥٣) وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة ترجمة الشنيطى : ص ٥٧ .
(١٥٤) المرجع السابق : ص ٥٩ – ٦٠ .
(١٥٥) المرجع السابق : ص ٦١ .
(١٥٦) المرجع السابق : ص ٦٣ .
(١٥٧) المرجع السابق : ص ٦٨ – ٦٩ .

وهنـــــاك واقعية تحليـــــلية

من مؤسسيها «براترند رسل» ترى أن للأشياء وجودا ماديا وواقعيا .«ورسل»يفرق فى واقعيته بين عملية التفكير وموضوع التفكير . ومعرفة شيء ما ، ماهى إلا علاقة قائمة بين العقل وذلك الشيء . ويرى وجود علاقتين بين العقل والأشياء الخارجية الأولى علاقة مباشرة وهى المعرفة المباشرة « Knowledge by Aquinteno » والثانية علاقة غير مباشرة وهى المعرفة غير المباشرة أو المعرفة بالوصف "Knoweledge by Description"

المعرفة المباشرة :

يعرفها بأنها المعرفة بشيء ما ، حينما ندركه إدراكا مباشراً أو نكون على وعى به ، بدون وساطة أية عملية استنتاجية ــ استدلالية ــ أو أية معرفة بالحقائق(١٥٩) . أى « تتناول المعرفة المباشرة ما نعرفه عن طريق الإحساس بالأشياء الخارجية ، وما نعرفه بالتأمل الباطنى من أفكار ووجدانيات ورغبات ، ومانعرفه عن طريق الذاكرة سواء كان عن طريق الإحساس بالأشياء الخارجية ، أو عن طريق التأمل الباطنى ، كما أننا على معرفة مباشرة بذواتنا باعتبارها عارفة للأشياء ، وكذلك بالكليات أى بالأفكار العامة العامة كالبياض والأخوة والاختلاف »(١٦٠) .

أما المعرفة بالوصف :

فهى التى تأتى عن طريق الاستنتاج من أمور نكون على معرفة مباشرة بها . وأهمية هذه المعرفة أنها تساعدنا على معرفة الأشياء التى لا ندركها بالتجربة .(١٦١)

---

(١٥٨) Bertrand Rassel: The BRoblems of Phillosophy, Home Univeristy. (1912) P. 73, 74.

(١٥٩) المرجع السابق ــ الطبعة الانجليزية : ص ٧٣ .

(١٦٠) المرجع السابق ــ الطبعة المترجمة للعربية : ص ١٧ – ١٨ .

(١٦١) المرجع السابق ــ ص ١٨ ، الطبعة الانجليزية : ص ٧٤ .

وانتهت الواقعية فى العالم الشرق إلى حلقة من حلقات المادية وهى الماركسية واللينينية الماركسية أو المادية الجدلية . أى هى مادية من نمط جديد ، إذ تعتبر المادية القديمة قد أخطأت فى الإحساس سلبيا ، ومن ثم نسبت النشاط بالدرجة الأولى إلى الموضوع . وفى رأى ماركس كل إحساس أو إدراك هو تفاعل بين الذات والموضوع . فالموضوع عاريا ، بمعزل عن نشاط المدرك محض مادة خام ، تتحول فى العملية التى تجعلها معروفة . فالمعرفة فى المعنى القديم للتأمل السلبى تجريد غير واقعى ، والعملية التى تأخذ مكانها بالفعل هى عملية تناول الأشياء »(١٦٢).وتعتمد النزعة المادية الفلسفية الماركسية على المبدأ القائل « بأن المادة والطبيعة والكينونة هى وقائع مادية موجودة خارج الوعى ومستقلة عنه »(١٦٣). كما تقول : « إن المادة معطى أولى لأنها مصدر الأحاسيس والتصورات والوعى ، بينما الوعى هو معطى ثانٍ لأنه انعكاس المادة والكينونة ، وإن الفكر نتاج المادة متى بلغت هذه المادة فى تطورها درجة عالية من الكمال . وأن الفكر بصورة أدق هو ثمرة الدماغ . يقول ستالين : والدماغ هو عضو الفكر ولهذا لايمكن فصل الفكر عن المادة وإلا ارتكبنا خطأ جسيما »(١٦٤) .

والماركسية لاترضى أن يكون الفكر صورة مماثلة للواقع كما فى الواقعية الدارجة أو الساذجة . ولذلك يشرح الماركسيون فكرة أن الوعى انعكاس للكينونة وللواقع الطبيعى والاجتماعى بقولهم : « يعنى ذلك : أن الثنائية قد زالت ، وأن الفكر لايمكن فصله عن المادة المتحركة فلا يوجد الوعى خارج المادة مستقلا عنها ، العالم المادى الذى ندركه بحواسنا والذى ننتمى إليه هو الواقع الوحيد ، غير أن ذلك لايعنى قط أن الفكر مادى كالمواد التى تفرزها أعضاؤنا والاعتقاد بذلك إنما هو خطوة خاطئة نحو الخلط بين النزعة المادية والنزعة المثالية وإقامة تماثل بين المادة والفكر وبين المادة والوعى ويؤدى ذلك إلى الوقوع فى النزعة المادية الساذجة . لاتعنى

---

(١٦٢) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية كتاب (٣) ص ٤٢٧ .

(١٦٣) جورج بوليتزر وآخران : أصول الفلسفة الماركسية . ترجمة شعبان بركات ج ١ منشورات المكتبة العصرية بيروت : ص ٢٥٩ .

الفكرة القائلة بأن الوعى صورة من صور الكينونة فقط أن الوعى بطبيعته هو من المادة أيضا . وتقول النزعة المادية عند ماركس : إن الوعى والكينونة ، والفكرة والمادة إنما هما صورتان مختلفتان لظاهرة واحدة تحمل اسما عاما . هو اسم الطبيعة أو المجتمع . فالواحد منهما إذن ليس نفيا للآخر ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهما لا يكونان نفس الظاهرة »(١٦٥)

والفكر والتصور ووجودنا لا يكون إلا بمقدار وجود الظروف الخارجية : « إذ الشيء القائم فى الخارج سابق على الصورة التى نتصوره بها .. فالوعى انعكاس لحركة المادة فى دماغ الإنسان »(١٦٦) . ودماغ الإنسان عندهم عضو مادى . يقول انجلز : « مهما بدالنا وعينا وتفكيرنا أنهما متعاليان فهما ليسا سوى ثمرة عضو مادى ، ألا وهو الدماغ »(١٦٧) . ويبدأ الوعى والفكر من الإحساس . فالعمل والتجربة والإنتاج ، أو المادة هى مصدر الأحاسيس التى هى أولى حركات الفكر فى الإنسان . ودرجة الإحساسات والتأثرات والانفعالات هى الدرجة الأولى للمعرفة ، تتبعها درجة المفاهيم . والانتقال من الدرجة الأولى الانفعالية الدرجة الثانية (المفاهيم) يكون بتكرار الأشياء فى استمرار الواقع الاجتماعى ، إذ يظهر المفهوم فى دماغ الإنسان بقفزة فى عملية المعرفة . ويمثل المفهوم بطبيعته جملة طبيعة الأشياء وما بينها من عناصر مشتركة وعلاقتها الداخلية . يقول لينين : « المفاهيم هى أسس ما ينتجه الدماغ والدماغ نفسه أسمى ما تنتجه المادة »(١٦٨) . والمعرفة إذن فى طبيعتها مادية وهى جدلية ، إذ « كل علم لا يصل حقا إلى مرتبة العلم إلا إذا دخله الجدل . ومن ثم ــ فإن ديالكتيك ــ جدل ــ التصورات ناجم عن آثار جدل الأشياء . وصار الجدل ، بذلك علم القوانين العامة للحركة سواء فى العالم الخارجى ، أو فى عالم الفكر على شكل سلسلتين متعادلتين لنفس القوانين ، وإن اختلف تعبيرها .. وعلى هذا الأساس يكون جدل الفكرة نفسه مجرد انعكاس واع لحركة الجدل فى العالم الحقيقى »(١٦٩) . والوظائف الذهنية من أدناها إلى أعلاها ليست غير وظائف للبدن

---

(١٦٥) المرجع السابق : ص ٢٦٥ – ٢٦٦ .
(١٦٦) المرجع السابق : ص ٢٦٧ .
(١٦٧) المرجع السابق : ص ٢٧٠ .
(١٦٨) المرجع السابق : ص ٢٧٩ .
(١٦٩) عبد الفتاح الديدى : القضايا المعاصرة فى الفلسفة . الأنجلو القاهرة ١٩٦٧ : ص ٤٥ .

أى أنها وظائف للمادة . والذهن هو نتاج المادة فى مستوى عال من مستويات تنظيم المادة »(١٧٠) .

(ز) علاقة المعرفة بالوجود

يغلب الحكم على أن المعرفة تابعة للوجود ، بل إن نظرية المعرفة ليست إلا فصلا من باب نظرية الوجود أو الكون . ذلك أن الأشياء موجودة ، ويدخل فى جملة وجودها أنها كيف تعرف وما وسائل معرفتها وما طبيعتها ؟ ومن ثم عابت الفلسفة الواقعية وحتى الفلسفة المثالية التى لم تصرح بتبعية الوجود للمعرفة ، عابت على الفلاسفة القائلين بأن الوجود نابع من المعرفة . ولعل تقسيم أنواع العلم ومراتبه الذى درجت عليه كثير من الفلسفات يبدو فيه هذا التأثر الواضح بفكرة تبعية المعرفة للوجود(١٧١) : إذ أن من الوجود مايكون ماديا محسوسا ، أى يحتاج فى وجوده وحدوده إلى المادة وهو القسم الطبيعى من العلم أو العلم الذى يعالج كل ماهو متحرك ومحسوس ، أو العلم « الفيزيقى » . ومنه يحتاج فى وجوده إلى المادة دون حدوده . فالعلم الذى يقع على الوجود من حيث هو مقدار وعدد هو العلم الرياضى أو قسم المعقولات الكمية . ومن الموجود مالا يحتاج فى وجوده ولا فى حدوده إلى المادة فالعلم الذى يقع على هذا الوجود من حيث هو وجود بالإطلاق ، هو علم مابعد الطبيعة أو العلم الميتافيزيقى . هذا فيما يختص بالنظر إلى الوجود من الناحية النظرية . أما من الناحية العملية فالعلم يعالج أفعالا للإنسان واقعة ، والغاية من هذه الأفعال وتدبيرها ، كما يعالج أفعال الإنسان من ثلاث نواح : فى شخصه وهو علم الأخلاق ، وفى أسرته وهو علم تدبير المنزل ، وفى الدولة وهو علم السياسة . لكن الذى تعالجه نظرية المعرفة بصفة غالبة هو العلم النظرى ، وهو منبثق من الوجود كما رأينا . ومن ثم كانت الفكرة الرئيسية التى تحكم نظرية الوجود فى كل فلسفة هى أساس نظرية المعرفة . وسائلها وطبيعتها ومقياسها . فمثلا سيطرت فكرة الصورة

---

(١٧٠) Conforth; The Theory of knowledge. New york, (1955) p.13.

(١٧١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١١٨ ، د. غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين : ص ٢٨ ، ٢٩ .

الأرسطية على فلسفة أرسطو فى الوجود ، إذ باجتماعها مع الهيولى تكون الأشياء . وهذه الصورة واقعية لأنها تنضم إليها المادة ــ الهيولى ــ فانعكس هذا المبدأ فى الوجود على طبيعة المعرفة فجعلها واقعية . فالعقل إنما يأخذ أفكاره من العالم الواقعى أو الطبيعى ، ومن ثم فالإحساس والعقل طريقان للمعرفة ــ أى لمعرفة العالم المعقول وهو عالم الصور أو الوجود الجوهرى للأشياء ، ومعرفة العالم المحسوس ، وهو عالم المادة .

وتفسير عملية المعرفة ــ يكون بجعل المعقولات ليست قائمة بذاتها ، وإنما بجعلها حالة فى المادة حلول الفعل فى القوة ــ متأثر بتفسير وجود الأشياء ، الذى هو تحول ماهو بالقوة إلى ماهو بالفعل ، أى خروج المادة إلى الصورة . والمادة وحدها ليس لها وجود فى الخارج ، إنما الوجود فى الخارج هو لمادة اتخذت لها صورة ، وهذا التحول من المادة إلى الصورة يكون وفق غاية سابقة على الشىء فى الفكر لا فى الوجود ، ولكن من حيث الوجود الخارجى أو الزمنى فالشىء سابق على غايته(١٧٢) . ونظريته فى النفس وأقسامها فى نظرية المعرفة قائمة على نظريته فى النفس التى هى جزء من نظرية الوجود ، إذ النفس عنده المتحدة فى الجسم هى بمثابة الصورة للمادة . فمن ثم تبدأ النفس ــ لعلاقتها بالبدن ــ من المحسوس وترتفع به إلى المعقول(١٧٣) .

والرواقيون ماديون فى نظرتهم إلى الوجود ، فالعالم عندهم مكون من مادة ونفس حار(١٧٤) أو نار ، والإنسان العارف من جنس هذا العالم . ومن ثم فالعقل الإنسانى نفسه من طبيعة هذا العالم ، وكل معرفة إنما هى معرفة حسية فمادية الوجود تنبع منها حسية المعرفة وكما أنه لا موجود إلا المادة فلا معروف إلا المحسوس « والعلم إذن مجموع القضايا المتعلقة بالأشياء »(١٧٥) .

والمدارس التجريبية الحديثة تنبثق كذلك نظرتها للمعرفة من نظرتها للوجود ، وتقدم الإدراك الحسى على التصور العقلى . والتطرف المادى للماركسية فى الوجود يؤدى إلى التطرف الحسى فى المعرفة ، إذ تجعل الماركسية الفكر نفسه ليس إلا انعكاسا للواقع الموضوعى . بل وتوحد بين قوانين الوجود وقوانين المعرفة ، بقانون عام هو قانون الجدل المادى ، أو قانون المادية الجدلية . وتعتقد أن كل الأشياء

(١٧٢) أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية : ص ١٦٤ .
(١٧٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٣ وما بعدها .
(١٧٣) المرجع السابق : ص ٢٢٦ .
(١٧٥) المرجع السابق : ص ٢٢٤ .

والأفكار ـ كانعكاس للأشياء ـ تخضع لقواعد المادية الجدلية . وبالتالى فإن الطبيعة تسير على نظام ثابت(١٧٦) كما تعلن الماركسية أنه « لا يوجد فارق بين الظاهرة والشيء ذاته وكأنما تنتهى المشكلة بهذه العبارة أى كأنها تقول : ليس ثمة انفصال بين الفكرة عن الوجود والوجود نفسه »(١٧٧) .

(ح) بين الفطرية والاكتساب

أنكرت المدرسة الواقعية فطرية الأفكار أو المبادىء الأولية ، بمعنى أنها ثابتة ، ومخلوقة مع الإنسان ، ومفطورة فى النفس البشرية . وهى بهذا لا تنكر وجود معارف على ضوئها يفهم العالم الخارجي ، وتقوم التجربة ، ولكنها تنكر أن يكون العقل بفطرته مصدرا لهذه الأفكار سواء فى مجال التصور أو التصديق . وإنما الحس أو التجربة هو المصدر الرئيسى لهذه الأفكار . فالإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء خالية من كل معرفة فطرية ، واتصاله بالعالم الحسى هو الذى يهيىء له فرصة انعكاس هذا الواقع عن طريق إحساساته على ذهنه ، فنحن حين نحس بالشيء نتصوره فى أذهاننا ، وأما المعانى التى لا يصل إليها الحس فلا تستطيع النفس ابتكارها وابتداعها من ذاتها وبصورة مستقلة . والتجربة هى الأساس الوحيد للحكم الصحيح . « فالرواقيون يشبهون الذهن قبل ورود الإحساسات عليه بالصحائف البيضاء لم ينقش عليها شيء ، والعقل على شرف منزلته من النفس يرونه منبع الإحساس بل هو نفسه إحساس . فالإحساس إذن فى نظر أهل الرواق هو أول مراتب المعرفة وعمادها »(١) . ويشتبه على الباحث معنى فطرية الأفكار عند الرواقيين أى مايسمونه بالمعانى الشائعة أو الأولية . فهل هى أولية أى قبل كل تجربة ؟ نعم هى سابقة على التجربة ، وإذا كانت كذلك فكيف لا تكون فطرية فى العقل ؟ يجيبون بأنها سابقة على كل معرفة عقلية تمتلكها نفوسنا اكتسابا . ومن ثم فما معنى تعريفهم للمعنى الأولى بأنه « الأمر الكلى الذى نتصوره تصورا طبيعيا »(١٧٩) ، وهم يعدون العقل صحيفة بيضاء خالية من

---

(١٧٦) حسنى ناتان : الماركسية فى الفلسفة ـ دار النشر للجامعيين ـ بغداد ، ١٩٦٣ : ص ١٠ .

(١٧٧) المرجع السابق : ص ٣٧ .

(١٧٨) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية : ص ٩٥ .

(١٧٩) المرجع السابق : ص ٩٧ .

كل أثر وصورة ويولد الشخص وليس معه أية أفكار ؟ ثم تتوارد الآثار المنبعثة من الأشياء الخارجية فتنطبع صورها فى لوحة الذهن كما تنطبع صورة الختم على قطعة الشمع »(١٨٠) . أقول لا غرابة فى هذا ، ذلك لأن العقل عندهم ليس مباينا للحس إذ ذهبوا إلى أن العقل نفسه من مادة الإحساس « بل هو حاسة من الحواس »(١٨١) . ومن ثم فلعل معنى أولية هذه الأفكار عندهم أنها نتائج تجربة سابقة من طراز أعلى من طراز التجربة الأرضية ، تلك هى التجربة التى استفادها الذهن قبل اتصاله بهذا الجسد الأرضى ، أعنى حين كان نارا خالصة لا شائبة فيها ، فكان يحيا حياة الأرواح السماوية النقية »(١٨٢) . وهذا ينسجم مع رأيهم فى مادية الوجود ومن ثم فى مادية المعرفة .

وإذا وصلنا إلى الفلسفة التجريبية الحديثة نجد « جون لوك » يصرح بأن « أى فكرة تتولد فى الذهن إنما ترتد إلى مصدر واحد فقط هو التجربة أو الخبرة . فالإنسان يولد وعقله يشبه الصفحة البيضاء الخالية من أى معان أولية أو أى أفكار فطرية . وحالما يبدأ فى الإحساس ، تنتقش عليه الانطباعات الحسية المختلفة ، ويبدأ فى تكوين أفكار عنها . وعلى ذلك فالعقل يستمد كل خبراته ومعلوماته من التجربة وبها وحدها ، لذلك يقول : إذا سألنا سائل عن شخص ما : متى بدأ يفكر ؟ فلابد وأن يكون الجواب : حالما بدأ يحس . وعلى ذلك فالإحساس سابق على التفكير وليس هناك شىء فى العقل مالم يكن من قبل فى الحس »(١٨٣) . وأن أية خبرة فى نظره لابد وأن ترجع إلى الإحساس وتعتمد اعتمادا مباشرا على التجربة الحسية . وهى ليست أكثر من تلقى الانطباعات الحسية ونقلها إلى العقل وهو صفحة بيضاء . ومن ثم يقوم العقل بوظيفتين(١٨٤) إحداهما سلبية فى تلقى هذه الانطباعات ، والأخرى إيجابية يقوم فيها بربط هذه الانطباعات الحسية وتركيبها بالمضاهاة ، والجمع ، والتجريد ، لتكوين صور ذهنية منها أو أفكار عن المدركات الحسية .

---

(١٨٠) أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية : ص ٢٠٤ .

(١٨١) عثمان أمين : الفلسفة الرواقية : ص ٩٨ .

(١٨٢) المرجع السابق .

(١٨٣) عزمى إسلام : جون لوك : ص ٥٢ – ٥٣

(١٨٤) المرجع السابق : ص ٥٩ ، ٦٠ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٤٧ .

وقد تبينت الماركسية هذا الاتجاه الحسي المتطرف تمشيا مع رأيها فى الشعور البشرى ، وأن الفكر انعكاس للواقع الموضوعى ، فكل إدراك يرجع إلى انعكاس لواقع معين ، ويحصل هذا الانعكاس عن طريق الإحساس . ومن ثم أنكرت فطرية الأفكار والمبادىء الأولية « وتعتمد النزعة المادية الفلسفية الماركسية على المبدأ القائل بأن المادة والطبيعة والكينونة هى وقائع مادية موجودة خارج الوعى ومستقلة عنه . كما تقول النزعة المادية : إن المادة معطى أولى ، لأنها مصدر الأحاسيس والتصورات والوعى ، بينما الوعى هو معطى ثان ، لأنه انعكاس المادة والكينونة ، وأن الفكر نتاج المادة متى بلغت هذه المادة فى تطورها درجة عالية من الكمال . وأن الفكر بصورة أدق هو ثمرة الدماغ . يقول ستالين : والدماغ هو عضو الفكر ، ولهذا لا يمكن فصل الفكر عن المادة »(١٨٥) . « فالعمل والتجربة والإنتاج هى التى تثير أولى حركات الفكر فى بدء الجنس البشرى ـ ومصدر الأحاسيس هو فى المادة التى يشتغل بها الإنسان . وللمعرفة درجتان ؛ درجة الإحساس ، ودرجة الفكرة المجردة أو المفهوم . والفكرة المجردة هى التى تعكس الواقع بدقة ، ويتلقاها الشخص بواسطة الاستعمال الاجتماعى الذى يتكرر غالبا »(١٨٦) . والانتقال من الدرجة الأولى إلى الدرجة الثانية ، أى من درجة الإحساسات والتأثرات والانفعالات إلى درجة المفاهيم إنما هو بطريقة جدلية ، « إذ يؤدى استمرار الاستعمال الاجتماعى فى تجربة الناس إلى تكرار الأشياء التى يدركونها بحواسهم ، والتى تؤثر فيهم فيحدث فى دماغ الإنسان قفزة فى عملية المعرفة . إذ يظهر المفهوم بطبيعة تمثل طبيعة الأشياء »(١٨٧) .

(ط) معيار الحقيقة

وإذا كانت نظرية المعرفة بحثا فى إدراك الواقع ، وليست نظرية فى صنعه ، وتكتفى بأن يكون هذا الواقع معروفا مكتشفا من قبل الذات العارفة ، فينبغى أن يكون المعيار الذى يحكم بوجود الحقيقة أو عدم وجودها وبصحتها أو بطلانها ، وبصدقها أو كذبها ، قائما فى العالم الخارجى نفسه ، والذات العارفة باكتشافها لصحة الحقيقة

(١٨٥) جورج بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية : ج ٢ ص ٢٥٩ ، ٢٦٩ .
(١٨٦) المرجع السابق : ص ٢٧١ .
(١٨٧) المرجع السابق : ص ٢٧٨ وما بعدها .

الخارجية كل ما يحكم سيرها هو : أن تكون الفكرة التى كونتها عن الواقع مطابقة له . وبعبارة أخرى إنه « لكى تكون القضية صادقة فإنها يجب أن تتطابق مع الوضع الحقيقى للأشياء كما هى فى العالم الخارجى »(١٨٨) ويسمى هذا المعيار معيار التطابق . وهو مقابل لمعيار الترابط المثالى . ومهما اختلفت مصطلحات المدارس الواقعية فى التعبير عنه ، فإنها تعود فى النهاية لتكريس وتأكيد خارجية هذا العالم ، ومطابقة ما ينطبع عنه فى الأذهان من آثار الأشياء الخارجية نفسها . ويكون التحقيق الحسى أهم وسيلة لإثبات هذه العلاقة بين العبارات وبين النظام الموضوعى للأشياء . ويكون العالم الخارجى لا الذات العارفة مصدر المعرفة الوحيد .

فالمذاهب الحسية قديمها وحديثها ترى أن كل ما تحتوى رؤوسنا من أفكار وآراء إن هى إلا سلسلة من الإدراكات الحسية التى انبعثت إلينا من الأشياء الخارجية فانطبعت صورها فى أذهاننا ومن ثم كان الإدراك الحسى وحده هو المقياس الذى تقيس به الحقائق النظرية ، وأرجعت الخطأ إلى الحكم العقلى ، أى إلى الصورة الذهنية إذ لا يحق للإنسان أن يقطع بقوله فى أية صورة ذهنية ، لأنه لا يعلم إن كان لها فى الخارج أصل يطابقها أولا .

كما نشأت مدرسة أخرى ترد الفكر إلى الواقع ، ولكن لا إلى الواقع الموضوعى للأشياء ذاتها ، بل إلى حركة الأشياء فى الواقع أى العمل ، وهى المدرسة البراجماتية ، إذ إن « الأساس الوحيد الذى بمقتضاه نميز صدق الأفكار أو صحة المعانى إنما هو الفارق الذى يترتب عليه فى مجال العمل أو التطبيق ، وبهذا يكون معيار الحقيقة عمليا صرفا . فليس معيار الحقيقة هو مطابقتها للواقع ، بل قيمة الفكرة وما يترتب على التسليم بها من نتائج عملية »(١٨٩) أى أن « معيار الحقيقة الوحيد الذى له دلالة هو معيار النجاح العملى .. ومن ثم فليس هناك حقيقة مطلقة بوصفها كيانا له وجود مستقل بذاته وإنما على الأصح شىء نصنعه ... فالفرض الذى ينجح أو يسفر عن نتائج هو الذى يقبل بوصفه حقيقة »(١٩٠) . يقول جيمس : « الأفكار .. لا تصبح صادقة إلا بقدر ما تعيننا على أن ندخل فى علاقات مرضية مع سائر أجزاء خبرتنا ...

(١٨٨) بوخينسكى : مدخل إلى الفكر الفلسفى (ترجمة د. محمود زقزوق) : ص ٥٦ .
(١٨٩) زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة : ص ٣٣ .
(١٩٠) هنترميد : الفلسفة : ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

الصادق ليس سوى ما يصلح أداة منجزة فى سبيل تفكيرنا كما أن الصواب ليس سوى ما يصلح أداة منجزة فى سبيل سلوكنا ، فهو الأداة المنجزة فى شتى ضروريها ، وهو الأداة المنجزة فى النتيجة البعيدة وهو الأداة المنجزة حينما ننظر إلى الموقف ككل »(١٩١) .

(ى) نقد وتقويم

(١) إذا كانت الواقعية إنما تعنى ألا نهمل الواقع فى عملية المعرفة ، وأن نعترف له بالاستقلال الخارجى ، فهذا أمر لا يمكن إنكاره ، ولا تستطيع ذات عارفة إلا أن تشعر به . ولكن الواقعية تجاوزت هذا الفهم وأساءت إلى العلاقة بين الذات العارفة والشيء الخارجى المعروف . ذلك أنها جعلت الذات العارفة انعكاسا للشيء المعروف فى الخارج ، كما أنها أساءت إلى المعرفة نفسها لأنها جعلتها مقتصرة على الشيء الخارجى الواقعى ، كما أنها جعلتها من جنس الواقع لا من جنس الفكر . ولكن ما قيمة الأشياء الخارجية واستقلالها إذا لم تكن هناك ذات عارفة تتعامل معها ؟ إن مجرد التسليم بواقعية الأشياء واستقلالها لا يفيد شيئا من الوجهة المعرفية فى أداء الإنسان لدوره فى الحياة مالم تكن معروفة لهذا الإنسان ، ومالم تكن له استعدادات للمعرفة ودور فيها . ولذا فإن علماءنا ومتكلمينا كانوا أكثر إنصافا لعملية المعرفة « إذ صرفوا همهم عند الكلام على حقيقة العلم والمعرفة إلى وجهة أخرى ، فلم يعنوا ببيان الصورة أو الحالة التى تشكل معرفة أو إدراكا مع إيمانهم بحقائق الأشياء ، ولكنهم عنوا ببيان المعرفة الحقيقية أو اليقينية ، فى الوقت الذى يجد فيه الإنسان نفسه عالما أو مدركا » (١٩٢) . وعرفوا العلم بأنه « صفة يصير الحي بها عالما » (١٩٣) أو « هو المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله »(١٩٤) . وبذا جعلوا المعرفة من جنس الفكر ، أو صفة للإنسان مع اعترافهم بالوجود الواقعى الخارجى للأشياء واستقلالها . وهم بهذا منصفون للذات العارفة وفعاليتها فى الإدراك . فى حين أن

---

(١٩١) رسل : فلسفتى كيف تطورت . الأنجلو . القاهرة ١٩٦٠ : ص ٢١٥ .
(١٩٢) د . زرزور : مقالة فى المعرفة : ص ٦٨ .
(١٩٣) البغدادى : أصول الدين : ص ٥ .
(١٩٤) القاضى عبد الجبار : المغنى : ج ١٢ ـ النظر والمعارف ـ ص ١٣ .

النظرة الواقعية الفلسفية – كما رأينا – تحد من أثر الذات العارفة وفعاليتها . وحقيقة الأمر أن الوجود الإنسانى مرتبط بهذه الفعالية للذات العارفة فى تكوين موقف معرفى تجاه الأشياء وبما يكفل للإنسان دوره فى هذه الحياة وهو فى منتهى الوعى بذاته وبالواقع من حوله . وهنا لابد وأن ننصف هذه الفعالية للذات العارفة ، فهى وإن كانت لا تخلق وجود الأشياء إلا أنها لا تسمح للأشياء أن تتحكم فى وجودها ، بل إنما تقوم بعملية اكتشاف للأشياء والتعرف عليها دون أن ترضخ لمادية الأشياء فى الخارج .

(٢) كما يؤخذ على الواقعية أنها تجعل معرفة الأشياء نسخة طبق الأصل من حقائقها . وإذا كانت الأشياء واقعية خارجية ، فهى مادية محسوسة ، ومن ثم فإن المعرفة ذات طابع مادى . وهذا تحكم واضح تقصده الواقعية بحيث لا يكون هناك إلا نظام واحد للواقع ، ومستوى واحد للوجود ، ذلك هو الوجود الواقعى المادى ، المكون من الحوادث والأشياء للوجود فى الزمان والمكان . وفى هذا التصور خطورة كبيرة . ذلك أنه وإن كنا نسلم لهم باستقلال الأشياء فى الخارج عن الذات العارفة ولكن المعرفة لا تعدو أن تكون صورة ذهنية أو مثالا لما فى الخارج ، كما أننا لا نستطيع أن نقتصر على نظام واحد للمعرفة ومستوى واحد للوجود ، وإلا وقعنا فى أحضان الطبيعة وأنكرنا ماوراءها – عالم الغيب – بينما مانقرره أن هنالك أكثر من نظام وميدان للمعرفة وأكثر من مستوى للوجود . فهنالك عالم الشهادة أو الوجود للمخلوقات المشاهدة المتحققة الوجود ، وهنالك الوجود الذهنى لأشياء هى ذهنية فحسب وليس لها حقائق مادية ملموسة . وهنالك وجود واقعى متحقق له ذات وصفات وهو متعال عن أن يكون ماديا ، ومنزه عن الزمان والمكان ، وسائر صفات الوجودات المادية ، هو الله سبحانه . وهناك وجود لعالم غيبى حقيقى ، ولكنه ليس مشاهدا . والنظرة الواقعية خطر على هذا التصور للوجود كله ، كما أنها خطر على المعرفة الدينية بوجه عام . ثم نعود فنقول : « على أى نحو ينبغى أن نتصور الشىء فى اللحظة التى لا يقع عليه إدراكنا ؟ هل له صوت فى حين لا يسمعه أحد ، وهل له لون فى حين لا ينظره أحد ؟ أليس من الخطأ أن نعزو إلى الشىء فى حالة عدم إدراكنا له نفس المواصفات والخواص التى لا سبيل إلى العلم بها إلا عن طريق ذلك الإدراك ؟ إن الكيفيات المحسوسة فى الشىء ليست هى صفاته الأساسية ، بمعنى أنها ليست الصفات التى يتضمنها مفهوم الشىء بالضرورة .

أضف إلى ذلك أن توقف الأثر الحسى الذى يصلنا من الأشياء الخارجية على ظروف من أنواع مختلفة ، تؤثر فى إدراكنا الحسى ، يضطرنا إلى أن نميز فى « الكيف » بين الأشياء وأفكارنا عنها فالشيء الواحد يظهر بمظاهر مختلفة فى درجات من الضوء متفاوتة ، إذ يختلف لمعانه تماما فى ضوء الشفق القرمزى وفى الظلام ، كما أن الشيء يظهر مختلفا باختلاف الموقع الذى ينظر إليه منه . وكذلك يبدو جرمه مختلفا باختلاف المسافة التى بيننا وبينه . كل هذه الاختلافات لا يمكن أن نعزوها إلى الشيء ذاته . وهذا مما يحملنا بالضرورة على الاعتراف بوجود اختلاف جوهرى بين الشيء الخارجى والصورة الذهنية التى تمثله فى أفكارنا »(١٩٥) .

(٣) إن السمة الرئيسية للواقعية أنها مادية فى الوجود حسية فى المعرفة . إذ لا وجود لما ليس بمحسوس . وعلى ضوء ذلك فإن الدين يستبعد عن توجيه الإنسان لأن قضاياه الرئيسية لا تسعف الحواس بمعرفتها . وأحلت هذه النظرة محل الدين العلم والقانون العلمى التجريبى . ومن ثم فلا وجود ولا أثر عندها لعالم الغيب . وإذا أردنا تقويض هذه النظرية للمعرفة لابد أن نسبقها إلى تقويض نظريتها فى الوجود . تلك النظرية القائمة باختصار على ثلاثة أسس : نظرية الجوهر الفرد . ونظرية عدم تلاشى المادة ، ونظرية حتمية القوانين العلمية(١٩٦) .

أما نظرية الجوهر الفرد أو الذرة : فهى نظرية مادية قديمة ترجع إلى ديمقريطس ، وقد كان النقاش حول هذه النظرية منحصرا فى الجو العقلى الفلسفى ، إلى أن تغير قبيل مستهل القرن التاسع عشر ، فانتقلت إلى جو البحث العلمى التجريبى إلى أن اكتشفوا الذرة ودخلت النظرية الذرية مجال الإشعاع . وقال بعض علماء الذرة بوجود حزم موجبة تسلك على نحو شبيه بالجزئيات . وقال آخرون : إن الموجات لا تكون أى شيء مادى على الإطلاق وإنما تمثل احتمالات . وأدى هذا التفسير إلى حدوث تحول غير منتظر فى مشكلة الذرة حيث افترض أن الكيانات الأولية الجزئيات لا تتحكم فى سلوكها قوانين سببية . وإنما قوانين احتمالية من نوع مشابه للموجات فيما يتعلق بتركيبها الرياضى . ومن التجارب العلمية وجدنا :

---

(١٩٥) د. زرزور : مقالة ص ٦٤ — ٦٥ .

(١٩٦) د. محمود عثمان : الفكر المادى الحديث وموقف الإسلام منه . الأنجلو . القاهرة ١٩٧٧ : ص ٤٩٢ وما بعدها .

ـ أن المادة بعد أن كانت تفسر سابقا بأنها مكونة من جواهر فردة أو ذرات لا تنقسم وبذلك تكون محسوسة ، انتهى بها الأمر إلى أن أصبحت تفسر على أنها موجات غير مادية ولا تمثل إلا احتمالات .

ـ وأنه لا يمكن التنبؤ بسير الجزىء إلا بطريقة احتمالية فقط ، وحل هذا محل حتمية القوانين التى كان يتنبأ على أساسها سابقا .

ـ وأنه إذا كانت المادة سابقا لا تفنى فى نظر علماء الطبيعة ، فقد تغير أمرها بعد التجارب العلمية فى القرن العشرين ، فإذا كانت المادة المحسوسة مكونة فى أصلها من موجات لا مادية فإنها تصير أيضا إلى لا مادة وبذلك فإنها تفنى .

أما حتمية القوانين أو قانون السببية فقد كانت النظرة سابقا ترى أن القانون السببى علاقة حتمية بين شيئين ، فإذا كان أحدهما كان الآخر بالضرورة . ومن وجهة النظر التجريبية أيضا تغيرت النظرة لهذا القانون إذ أثبت العلم التجريبى أن الحوادث الذرية المنفردة لا تقبل تفسيرا سببيا ، بل تحكمها قوانين الاحتمال فحسب . وقد سبق إلى نقد قانون السببية متكلمونا الأشاعرة وعلى الأخص الإمام الغزالى ، فاهمين لنظرة القرآن الكريم لهذه القضية والتى تتضح فيها قضية اعتقادهم بأن علاقة الأشياء فيما بينها تقوم على حتمية القوانين وإن أعطيت ثمة نظاما . ذلك أنها تعود فاعليتها وعلاقاتها إلى الله سبحانه الذى يعطيها وجودها وفاعليتها آنا بعد آن ، وقد يخلف الله سبحانه هذه العلاقة ، ومن ثم فلا ضرورة ولا إيجاب على الله من قانون بشرى . وهذه دقة فى الاعتقاد تتبعها دقة فى عملية المعرفة التى لا تقوم على صورة ضرورية كذلك .

أما فكرة عدم فناء المادة الذى قدسته الفلسفة المادية ، وجعلت المعرفة ممكنة كانعكاس للواقع المادى . فقد أثبتت العلوم التجريبية إمكانية فنائها كمادة ، بتحويلها إلى طاقة ، وثبت تحليل الذرات المادية إلى موجات لا مادية . كما أن عقيدة الإسلام ترفض أبدية المادة وأزليتها ، ذلك أن الخلق هو الإيجاد من عدم . وكذلك فإن المادة تفنى وتصير إلى عدم . وعلى ذلك فالمعرفة تنشأ من جهل وقد تعود المعرفة إلى جهل كما يقول سبحانه : ﴿ **لكى لا يعلم بعد علم شيئا** ﴾[١٩٧] .

---

(١٩٧) النحل : ٧٠ .

(٤) نحن نقر مع الواقعية أن المعرفة فصل من أبواب الوجود ، وأن النظرة التى تحكم الوجود هى النظرة التى تحكم المعرفة .

ونظرية المعرفة إنما تقوم بخدمة نظرية الوجود ، إذ إنها المبرر له والأسلحة الفكرية فى الدفاع عنه . ولكننا لا نوافق الواقعية التى تجعل الوجود ماديا . وينعكس أثرها على تفسير المعرفة فتفسرها ماديا إذ إن المادية فى الوجود تنكر الروحية والمثالية . ومن ثم تجعل الفكر انعكاسا للمادة . والفلسفة التى تتعامل مع الوجود من خلال النظرة الإنسانية لا تستطيع أن تسلم بأكثر من الجهود الإنسانية فى المعرفة والكفاءات الإنسانية من حس وعقل . والنظرة الدينية التى تحمل المفهوم الإلهى للوجود ، تكون نظرتها للمعرفة طبيعتها وأدواتها وطرقها ومقياسها .. الخ نظرة نابعة من ذلك المفهوم الإلهى . فالمعرفة على ذلك وإن خطر على البال أنها أساس نظرية الوجود ، إلا أنها لا يمكن أن تخرج عن مفهوم الوجود لدى كل مذهب أو مدرسة ، وليس هنالك من بحث اسمه بحث مجرد ينطلق من فراغ فى المذهب ليؤسس مذهبا فى الوجود على أساس المذهب فى المعرفة ، حتى إن من عرفوا فى التاريخ الفلسفى بالبحث المجرد كأرسطو وأفلاطون لم يفعلوا أكثر من أنهم برروا المذاهب المادية والديانات الشعبية اليونانية الشائعة آنذاك وأعطوها نوعا من المعقولية أى أنهم « عقلنوا » وثنية الديانات الشعبية لتكون أكثر تقبلا من ذوى العقول الذين يرتفعون على مستوى الدهماء .

وبهذا نصل إلى تكرار القول : بأن المعرفة فصل من باب الوجود ، وأن المحور الذى تدور حوله نظرية الوجود إنما هو المحور الذى تدور حوله نظرية المعرفة ، لأن نظرية المعرفة لا تعدو أن تكون إخراجا للوجود من كونه واقعا مستقلا عن كونه مدركا معروفا دون أن تمس الوجود فى أصله ودون أن تخرجه عن استقلاله .

بل لابد من القول بأن الوجود الكونى والمعرفة كلاهما راجع إلى الله سبحانه ، إذ هو سبحانه الذى خلق وعلم .

(٥) كما أننا لم نوافق المثالية فى جعلها العقل المصدر الوحيد للأفكار الفطرية ، فإننا كذلك لا نوافق الواقعية فى جعلها الحس وحده مصدرا لهذه الأفكار . ونحن بهذا لا نلغى الحس والتجربة ، وإنما للتجربة مجال وأثر فى هذه الأفكار ، والحواس لها أثر كبير فى تقديم مادة خام للعقل ليصنع بعض مبادئه وأفكاره .

وكما أننا نوافق الواقعية فى ثورتها على فطرية الأفكار ، بمعنى أنها أفكار صريحة

وقضايا صريحة فى الذهن منذ الميلاد إلا أننا لانوافقها على التطرف بإنكار فاعلية العقل وإيجابيته . بل ونعارض فهمها للعقل بأنه لايعدو أن يكون إحساسا سادسا ـ كما ترى الرواقية ـ وأن الدماغ أسمى ماتنتجه المادة ـ كما يرى لينين وماركس ـ وأن الفكر نتاج المادة متى بلغت درجة عالية فى تطورها . ذلك لأن العقل شيء غير الحس وأنه ذو طبيعة روحية ، والمحسوسات ذات طبيعة مادية ، ولا يمكن أن تتطور المادة إلى روح وأن تنتج المادة أفكارا . ومن ثم فقد أحسن أرسطو إذ فصل بين الحس والعقل ، وجعل الحس مصدرا لأفكار العقل المنفعل ، وقد حاول الترفع عن التطرف فى المادية بأن جعل الأفكار الفطرية موجودة فى النفس بالقوة ، تظهر بالفعل عندما يقدم الإحساس مادتها . وقد طور فلاسفة المسلمين نظريته إلى ماسمى بنظرية الانتزاع والتى نتركها إلى حينها فى البحث عن طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين .

ويمكننا أن نثبت فشل النظرية الحسية فى محاولة إرجاعها جميع التصورات البشرية إلى الحس ، على ضوء دراسة بعض مفاهيم الذهن البشرى : كالعلية (العلة والمعلول) والجوهر والعرض والإمكان والوجوب ، إلى غير ذلك من المفاهيم . ولنأخذ مثلا على ذلك بدراسة مفهوم العلية(١٩٨) . فنحن إذا نظرنا إلى سقوط قلم على الأرض ، إذا سحبنا من تحته المنضده التى وضع عليها ، وأدركنا باللمس حرارة الماء حين يوضع على النار ... الخ ، نجد فى هذه الأمثلة تعاقب ظاهرتين ، ولكننا لانحس بصلة خاصة بينهما بحواسنا . هذه الصلة بين الظاهرتين المتعاقبتين نسميها علية ، فإحدى الظاهرتين علة والظاهرة الأخرى معلول لتلك العلة . فهل نجد أن هذا المبدأ وهو مبدأ العلية مما يمكن للحس أن يقع عليه أو أن يقدمه . فمن أين جاء هذا المبدأ إذن ؟ .

ولا نستطيع أن نسلم مع التجربتين بأكثر من أن الحس لم يكن دوره أكثر من كشف الظواهر المتعاقبة ولكنه لايقدم مبدأ العلية ولا يكشف مفهومها . وهذا النقد نفسه هو الذى جعل ديفيد هيوم من الحسيين ينكر مبدأ العلية ويستبدل له لتفسير الظاهرتين بقانون تداعى المعانى . وقانون تداعى المعانى نفسه يدلنا على أن وراء الحس مصدرا آخر لتفسير تعاقب هاتين الظاهرتين ، لكن إنكار مفهوم العلية لايحل المشكلة . ذلك أن إنكار هذا المبدأ كحقيقة موضوعية يعنى أننا لم نصدق بالعلية كقانون للواقع الموضوعى ، ولم نستطع أن نعرف ما إذا كانت الظواهر ترتبط

(١٩٨) المصدر : فلسفتنا : ص ٦٤ – ٦٥ .

بعلاقات ضرورية تجعل بعضها ينبثق عن بعض ، ولكن مبدأ العلية كفكرة تصديقية شيء ومبدأ العلية كفكرة تصورية شيء آخر . فهل يستلزم عدم تصديقنا لعلية الأشياء بعضها لبعض . فلم تكون فكرة تصديقية أننا لا نتصور مبدأ العلية أيضا ؟ وإذا كنا لا نتصور مبدأ العلية فما الذى حمل هيوم على نفيه ؟ إذ هل ينفى الإنسان شيئا لا يتصوره ؟ أليس النفى حكما والحكم على الشيء فرع عن تصوره كما يقول المناطقة ؟ وعلى ذلك فإن إرجاع الحسيين كل المبادىءوالأفكار إلى الحس وحده أمر لا يمكن تسليمه بحال من الأحوال .

كما يرد عليهم كذلك بالقول : « أن نفى هذه القاعدة « التجربة هى المقياس الأساسى لتمييز الحقيقة » التى هى منطلق التجريبيين – هل هى معرفة أولية حصل عليها الإنسان دون تجربة سابقة ، أو أنها بدورها أيضا كسائر المعارف البشرية ، ليست فطرية ولا ضرورية ؟ فإذا كانت معرفة أولية سابقة على التجربة بطل المذهب التجريبى ، الذى لا يؤمن بالمعارف الأولية وثبت وجود معلومات إنسانية ضرورية بصورة مستقلة عن التجربة . وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة إلى تجربة سابقة ، فمعنى ذلك أنا لا ندرك فى بداية الأمر أن التجربة مقياس منطقى مضمون الصدق ، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياسا بتجربة مادامت غير مضمونة الصدق بعد ؟

وبكلمة أخرى ، إن القاعدة المذكورة التى هى ركيزة المذهب التجريبى ، إن كانت خطأ سقط المذهب التجريبى بانهيار قاعدته الرئيسية ، وإن كانت صوابا صح لنا أن نتساءل عن السبب الذى جعل التجريبين يؤمنون بصواب هذه القاعدة ، فإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بلا تجربة فهذا يعنى أنها قضية بديهية وأن الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة . وإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بتجربة سابقة فهو أمر مستحيل لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها(١٩٩) .

وادعاء المذهب التجريبى أن العقليين يتناقضون ، وتتضارب أقوالهم فى المبادىء الفطرية ، وأنها ليست عند جميع الناس وهذا مبرر لإنكار فطرتها ، إنما ذلك يخدم فكرتنا ، ذلك لأننا نقول : إن العقل ليس وحده هو مصدر هذه المبادىء بمعنى أنها مخلوقة فيه تصورات وقضايا . وليس الحس كذلك وحده مصدر هذه المبادىء بمعنى أنها موجودة ، قائمة فى العالم الواقعى المحسوس ، ومن ثم فإنه يوجد هناك من القضايا

(١٩٩) المرجع السابق : ص ٧٣ .

البديهية والأولية التى لا يمكن لعاقل أن يرفضها ، وهناك من المبادىء الاستقرائية من الجزئيات أو من الحس التى يحكم العقل بأنها قوية ، ومن القوة بأن يسلم بها أكثر الناس إلا من يعاند وهناك من المبادىء والقضايا التى تشتهر ويكون للبيئة والدين والتربية أثر فى تكوينها ، وجعلها بمثابة القضايا البديهية فى التسليم بها والتحاكم على أساسها .

نخلص من هذا برفضنا لصرامة الاتجاه العقلى فى فهمه وتفسيره لفطرية الأفكار الأولية ، كما نرفض تطرف الاتجاه التجريبى القائل بإرجاعها إلى الحس وحده ، ونرتضى تعبير القرآن عن هذه القضية مما سنوضحه فى باب طبيعة المعرفة فى القرآن إذ يقول سبحانه : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(٢٠٠) ففى صريح الآية تنبيه إلى القاعدتين التاليتين :

القاعدة الأولى : المعرفة كلها بديهية ونظرية طارئة على الإنسان ومخلوقة له بعد ولادته فلا فطرية لها-بمعنى أنها مخلوقة فيه قبل الولادة .

القاعدة الثانية : جعل الله سبحانه مهمة المعرفة منوطة بالحواس وبالعقل ، ولم يجعلها مقتصرة على أحدهما فالعقل بنضجه يدرك بالحدس قضايا أولية ومن خلال تعامله بالواقع المحسوس يقدم له الحس معطيات يستنتج منها بالاستقراء وبالتعامل مع الواقع قضايا أولية كذلك .

(٦) أن معيار التطابق وإن كان صادقا كمعيار من معايير المعرفة ، لكنه لا يمكن أن يكون معيارها الوحيد ، بل إن هنالك من المعايير الأخرى التى إذا انضم إليها هذا المعيار أصبحت عندنا حقيقة جلية واضحة وصحيحة .

ومعيار التطابق يواجه بعض الصعوبات فى ميادين ليست فيها وقائع ، أو فى ميادين لا تخضع للحواس والتجربة ، كميدان حقيقة الشىء وكنهه وجوهره ، وميدان عالم الغيب . كل هذه لا ينفع فيها هذا المعيار لخروجها عن قوانين عالم الشهادة .

يعتمد معيار التطابق التحقيق الحسى أهم وسيلة لإثبات العلاقة بين العبارات وبين

---

(٢٠٠) النحل : ٧٨ .

النظام الموضوعى للأشياء ، ولكن الحواس نفسها لها من العيوب والخداع الشيء الكثير ، ولا تستقيم الحواس إلا بمعيار العقل وحكمه ، وحكم العقل ليس كله ناشئا عن الحواس أو عالم التجربة ، وهذا يؤكد عدم صحة الادعاء بأن التطابق هو المعيار الوحيد للحقيقة . لأن الاقتصار على هذا المعيار إنما كان من الرواقيين رد فعل لمثالية أفلاطون ، فحرص الرواقيون على جعل اليقين والعلم داخلين فى عالم الحس . والحقيقة لايمكن أن تصاغ بردود الفعل . وعيب هذا المعيار أصلا ، عيب فى المدرسة الحسية أو التجريبية التى تقتصر على الحس والتجربة ، مصدرا وحيدا للمعرفة .

ثم أليس بعد التقدم العلمى قد تلقى معيار التطابق المعتمد على الحس ضربة قوية ؟ إذ هل المعرفة الحقيقية هى تلك التى نصل إليها بمعيار الرؤية الحسية المباشرة لسطح منضدة فنجده صلبا أملس ، أم أنها تلك الحركة والكينونة والشحنات الكهربائية التى تطلعنا عليها وسائل العلم الحديث ؟ ومن ثم فتحديد الواقع الموضوعى للأشياء نفسه أمر مشكل ، ولعل استعمال علمائنا المنطقيين والمتكلمين مصطلح « نفس الأمر » كان أدق كثيرا من استعمال « الواقع » .

لأن حقيقة الشيء فى نفس الأمر سواء فى واقعه الموضوعى ، أو كما فسره البعض فى علم الله أمر لا يستطيع أحد أن يدعيه ويقيسه بمقياسه الشخصى . ومن ثم فإننا أعطينا من المعايير للحقيقة مايناسب حياتنا وأوضاعنا والحكمة من وجودنا ، وتسهيل مهمتنا فى الحياة . وهذا يدعونا إلى عدم التحكم فى معيار واحد يسرى فى معرفتنا . فمعرفتنا محكومة بمعيار ربانى أولا ، ونعتمد بعد ذلك ما دلنا عليه هذا المعيار من معيار تطابق خارجى ، مع ترابط أو تطابق داخلى إذ هما معيار واحد من اجتماع الحس والعقل ، ومعايير أخرى بحسب الحاجة إليها كالإجماع والقياس والعرف والمصالح المرسلة وما إلى ذلك مما هو مبسوط فى مصادرنا فى التشريع التى هى مصادر معرفة ومعايير للحقيقة فى نفس الوقت .

وكما أننا مع الاتجاه النظرى أو العلمى المقابل للعملى ، نتخذ معيار الترابط ومعيار التطابق ، ونتعامل مع الواقع فى حياتنا العملية إلا أننا لا نوافق « البراجماتية » فى ادعائها أن معيار المنفعة أو النجاح العملى هو المعيار الوحيد للحقيقة . إذ لو أطلقنا لهذا المعيار الحبل على الغارب لأدى ذلك إلى الاختلاف الكثير فى الحقيقة ولما استطعنا أن نقف لها على وضع سليم ، ذلك لأن مقياس المنفعة مقياس ذاتى أو شخصى ،

والحقيقة لاتكون ملكا لذاتيات الأفراد ، وإنما هى ملك للنوع الإنسانى كله . ولنضرب على ذلك مثالا : إذا كانت الفكرة الصادقة أو الحقيقية هى ماتؤدى إلى نجاح فى العمل والسلوك ، فإذا سألت أمريكيا عن الحقيقة أجابك : بأنها الرأسمالية الغربية ، لأنها تحقق له المنفعة . وهنا اعتبرها فكرة صادقة . مثل هذه الإجابة على هذا السؤال تعتبر جريمة ، وتعتبر الفكرة كاذبة فى بلد آخر ، لا يؤمن بالرأسمالية – مثل روسيا – فأين هى الحقيقة إذن ؟ وما قيمة المنفعة معيارا لها ؟

ومن هنا فإننا نجد أن قضية الصدق والحقيقة لم تتركا هكذا عبثا للأفراد والاتجاهات البشرية ، كما سنوضح ذلك فى موضعه من طبيعة المعرفة فى القرآن ومعيارها إن شاء الله تعالى .

وقبل أن نأتى إلى طبيعة المعرفة فى القرآن ، لابد من معرفة طبيعة المعرفة عند الفلاسفة المسلمين الذين تميزت فلسفتهم بأنها توفيق بين المذاهب الفلسفية بصورة عامة ، وبينها وبين الدين بصورة خاصة وذلك ليتسنى لنا الحكم على الاتجاهات الفلسفية عموما وعلى الاتجاه الفلسفى التوفيقى ، والذى يدعى أنه نهل من الدين كما نهل من الفلسفة ، ولنرى بصدق مدى موافقة هذا الاتجاه للدين ومدى مخالفته لطبيعة المعرفة فى القرآن الكريم .

الباب الثاني

طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين
« فلسفة توفيقية »

وفيه :

تمهيد :

الفصل الأول : أسس طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين .

(أ) طبيعة المعرفة وطبيعة الوجود .

(ب) ضرورة دراسة تفسير الكون كأساس لتفسير المعرفة .

١ - نظرية الكون - تفسير عملية الخلق - :

(أ) نظرية الفيض .

(ب) نظرية الخلق المباشر المستمر .

٢ - النفس والعقل لدى فلاسفة المسلمين :

(أ) النفس .

(ب) العقل .

الفصل الثانى :

تفسير المعرفة :

(أ) تفسير المعرفة وعلاقته بتفسير الكون .

(ب) الكندى وتفسير المعرفة .

(ج) تفسير المعرفة لدى المدرسة الإشراقية .

(د) تفسير المعرفة لدى مدرسة الاتصال .

الفصل الثالث :

نقد وتقويم لأسس طبيعة المعرفة وتفسيرها :

(أ) نقد وتقويم لنظرية الخلق .

(ب) نقد وتقويم لنظرية النفس والعقل .

(ج) نقد وتقويم لتفسير المعرفة .

الباب الثانى
طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين

تمهيـــــــــــــد

إن الفكر الإنسانى ، ليس حلقة منفصلة عما يسبقه ، كما أنه ليس مقطوعا عن الظروف المحيطة به ، والاتجاهات المعاصرة له . من هذا المنطلق نستطيع أن نحكم على طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين . فهم أولا مفكرون نشأوا فى بيئة إسلامية يعتنقون عقيدتها ، المتمثلة فى الإيمان بالله سبحانه ، ربا خالقا واحدا ، وبرسوله ﷺ نبيا إلى الناس كافة وباليوم الآخر ، وبالإسلام دينا ، يقوم على العقيدة ويجمع إليها العمل . ومن ثم فله تصور أو نظرة للوجود والمعرفة والقيم ، تمتاز بأنها جميعا ربانية وليست إنسانية . وقد اعتنق هذا الدين شعوب جديدة تبعا لحركة المد والفتوحات الإسلامية . وكان لكل شعب دين أو فكر أو اعتقاد وقد دخلت إلى الساحة الفكرية اتجاهات سابقة للإسلام بغض النظر عن الأسباب المباشرة وغير المباشرة لدخولها . ولم يكن بد مع تشجيع الدولة لحركة الترجمة من التماس والتداخل بين الأفكار والمعتقدات دفاعا وهجوما أو استحسانا وقبولا . وكان دور فلاسفة المسلمين كالكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، دور من استحسن الفكر الإغريقى الوافد ، والمترجم ، عبر تعديلات وترجمات اليهود والنصارى ، بشكل امتزج فيه الفكر الإغريقى ــ الوثنى الطابع أصلا ــ العقلى ــ شرحا وتفسيرا ــ بالفكر الدينى عبر اليهود والنصارى ، الذين أكسبوه بمنهجهم التوفيقى بينه وبين الدين هذا الطابع الدينى . ومن قبلهم قد ألبس ثوب التصوف الهندى ــ الشرقى على يد الأفلاطونية الحديثة ، والفكر الإغريقى نفسه قد قام على قطبين مثالى وواقعى ، أفلاطونى وأرسطى ، ثم آل إلى فكر توفيقى فيما بعد على يد أفلاطون ومدرسة الإسكندرية .

وقد سبق أن بينا طابع هذا الفكر الإغريقي مثالية وواقعية . ولنبحث الآن كيف تصرف فلاسفة المسلمين إزاء هذا الفكر . والاحتمالات العقلية المختلفة لموقف هؤلاء الفلاسفة الذين قبلوا هذا الفكر لا تخرج عن . إما الاعتماد الكلي على مدرسة دون مدرسة ، أي إما أن يكون الفيلسوف قابلا لفلسفة أفلاطون فيكون مثاليا ، أو قابلا لفلسفة أرسطو فيكون واقعيا . وإما أن يجمع ويوفق بينهما فيكون بين المثالية والواقعية . وهذا الجمع والتوفيق قد يجريه الفيلسوف نفسه ، وقد يأخذه عمن سبقه كأفلوطين . هذا من زاوية قبول فكر السابقين . ولكن كيف يتصرف إزاء ما يحمل من عقيدة وما يعيش فيه من نظام ؟ هنا يكون دور آخر هو دور التوفيق بين الفكر الفلسفي من جهة ، والفكر الديني من جهة أخرى . وقبل أن نحكم على طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين ــ أمثالية هي أم واقعية ؟ أم أنها تجمع بينهما فتكون مثالية واقعية ؟ نجد لزاما أن نضع خطوطا رئيسية للأسس الضرورية التي تنبني عليها نظرية المعرفة عندهم .

الفصل الأول

أسس طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين

(أ) طبيعة المعرفة وطبيعة الوجود

تنبثق نظرية المعرفة عند فلاسفة المسلمين من نظرتهم إلى الوجود ، لأن هؤلاء الفلاسفة مسلمون ، ويعنى كونهم مسلمين ، أنهم اعتقاديون لهم عقيدة أو تصور أو نظرة للوجود ، ويعيشون مجتمعا قائما على أساس هذه العقيدة ، ومن ثم فلا يمكنهم أن يبحثوا فى المعرفة أولا ليحكموا بالوجود ، ولا سيما إذا رأينا أن أهم قضية يجاهدون من أجلها ويدافعون عنها ، هى دعوة الإسلام التى ترفع راية التوحيد ، وتبدد الشرك وتقر العبودية لله سبحانه ، ومعرفتهم لهذا كله مقطوع بها من خلال كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، اللذين يخاطبان الفطرة الإنسانية بكينونتها البشرية والتى يقف العقل دليلا واضحا على سلامتها وأهليتها وقابليتها للخطاب الشرعى ، وتعلق الحكم الشرعى بها . فالنبوة إذن مصدر المعرفة لنظرتهم فى الوجود والمعرفة والقيم . وهى تستحث العقل البشرى فتجعله دليلا على صدقها . بينما نجد أن ماوصلهم من الفلسفة لا يعدو أن يكون فكرا إنسانيا أو تراثا عقليا ، طابعه المميز أنه عقلى أو بشرى . وبعبارة أخرى أن أخص خصائص المعرفة الدينية أنها ربانية عن طريق نبوة ، بينما أخص خصائص المعرفة اليونانية أنها عقلية ، تثق بالعقل ، انبثاقا من نظرتها إلى الكون وحوادثه ، خاصة بعد أن ارتفعت عن النظرة المادية فى تفسير الكون ، وأخذت الطابع العقلى الجديد على يد أفلاطون وأرسطو ، ومن ثم أصبحت نظرتهم للكون وحوادثه « ليست خاضعة للمصادفة والاتفاق ، ولا لتأثير القوى المفارقة الطبيعية ، وإنما هى ظواهر مقيدة بقوانين تؤلف كلا حقيقيا يستطيع العقل أن يدركه بنفسه ، وأن يحيط بأسبابه القريبة والبعيدة ، ومعنى ذلك أن اليونانيين آمنوا بقدرة العقل على استجلاء حقائق الأشياء . يدل على ذلك قول أفلاطون : إن الفلسفة هى العلم بالحقائق المستترة وراء ظواهر الأشياء . وقول أرسطو : إن الفلسفة هى العلم بالأسباب القصوى أو العلم بالموجود من حيث هو موجود »[1] ، ومن ثم فالعقل فى الفلسفة اليونانية مكتف بنفسه لأنه الكلىّ الخاص بالإنسان ، بما له من

(١) د.جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية (ط٢) دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٧٣ : ص ٢٠

رؤية وفكر ، ولأن الإنسان إذا استعمل عقله فى كل شىء حاز الوجود التام . وعلى ذلك فإن العقل عند اليونايين قد « استغنى عن البحث فى الوسائل التى بها تتم المطابقة بين تصورات العقل والأعيان الموجودة فى الخارج ، إن العقل فى مذهبهم يستطيع أن يكتفى بنفسه وأن يدرك الحقيقة بطرق التأمل ، حتى لقد زعم أفلاطون أن النفس تنطوى على المعرفة قبل اتصالها بالعالم المحسوس ــ كما مر ــ وأن الإحساس لا ينفع إلا فى إيقاظ المعرفة الكامنة فى النفس ومساعدتها على تذكر علمها القديم . ومع أن أرسطو جعل نصيب الإحساس والتجربة فى اكتساب المعرفة أعظم أثرا مما هو عليه عند أفلاطون ، إلا أنه يعترف مع ذلك بأن فوق العقل المنفعل الذى يقبل الصور عقلا فاعلا يجرد المعقول من المحسوس ، ويكشف بنفسه عن المبادىء الأولية دون الرجوع إلى التجربة . فكأن هذا العقل الفاعل عقل كلى يصوغ صور المعرفة .(٢) .

وعلى ذلك فإن هذا الفكر الذى يؤله العقل ويقدسه هذا التقديس ، قد لقى من فلاسفة المسلمين أذنا صاغية ، مع أنهم مدفوعون بحب المعرفة ، والإسلام نفسه يشجع على إعمال العقل ويدعو إلى التفكر والتعقل والتدبر ، فى آيات كثيرة وأحاديث متعددة . والعلم أو المعرفة صفة للإنسان لا يستطيع التخلى عنها ، ولكننا الآن بصدد تفسيرين مختلفين لقضية الوجود ، تفسير ربانى يقدم للإنسان فهما أو معرفة أول ماتتسم به مفهوم الثنائية فى الوجود ، القائم على وضوح علاقة الوجود الأعلى بالوجود الأدنى ، أو مفهوم الخالقية ، فالله الخالق سبحانه وكل شىء مخلوق يرجع إليه سبحانه . والذى يرجع إليه الخلق يرجع إليه العلم . فالخالقية صفة لله سبحانه والمخلوقية صفة للعالم بما فيه الإنسان والعالمية ــ العلم ــ صفة لله سبحانه ، والتعلم أو المعرفة صفة للإنسان مميز بها فى هذا العالم . ولذا جمع سبحانه بين هاتين النعمتين ، وهذين المفهومين بقوله فى أول ماأنزل على رسول الله ﷺ : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان مالم يعلم** * ﴾(٣) .

وإذن فالمعرفة أوالعلم من جنس مفهوم الوجود ، أو الوجود بمعنى خالق

(٢) المرجع السابق : ص ٢١ ، ٢٢ .
(٣) العلق : ١ – ٥ .

ومخلوق . ولعل هذا المفهوم مما تتميز به المعرفة القرآنية ، وهو أنها تجعل المعرفة تبعا للوجود . ووجه تميزها ليس فى هذه التبعية فحسب ، ولكن فى تفسير هذه التبعية ، فالمعرفة عند المثاليين من جنس الفكر أو الذات العارفة ، بينما هى عند الواقعيين من جنس الوجود الخارجى ، ولكن فى مفهوم القرآن المعرفة والوجود كلاهما يرجعان إلى الله سبحانه فهو الذى خلق وعلم ، وبالتالى فهى ليست مثالية وليست واقعية ، ولكنها ربانية هى تعليم من الله للإنسان تابع لمفهوم خلق الله للإنسان المخلوق ، وإن كان يدخل فى مفهومها المعنى المثالى ، وهو كونها صفة للإنسان أو اللذات العارفة ، ويدخل المعنى الواقعى لأن للإنسان علاقة بالواقع الخارجى ، إلا أنها على كل حال ليست جمعا بين المثالية والواقعية ، لأن الجمع بين موقفين لا يعدو أن يكون توفيقا وتلفيقا ، لا يتميز بأصالة النظرة ، بينما تتميز النظرة القرآنية بأصالة هذه القاعدة .

ولكن هل وضحت هذه القاعدة عند فلاسفة المسلمين ، الذين جعلوا ديدنهم التوفيق بين القطبين أرسطو من جهة وأفلاطون من جهة أخرى(٤) وبين الفلسفة من جهة والدين من جهة أخرى ؟ اللهم إلا أن صاحب الموقف التلفيقى يخرج عن أصالة وقواعد كل من المذاهب التى هى أصل التوفيق .

الطـــابع العقـــلى للمعـــرفة

ومن ثم فإننا ندعى أن طبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين تتميز بالطابع العقلى ، فهى معرفة عقلية ، ذلك أنها إن كانت قد وفقت بينها وبين الدين ، فهى عقلية كذلك ، لأن عملية التوفيق فى حد ذاتها تعد عملية عقلية ، فيها من الصعوبة والدقة وإعمال الفكر والروية مافيها ، من أجل دفع التعارض بين مفهومين عقليين متناقضين أو متضاربين ، بل قد يحتاج دفع التعارض إلى الخروج بموقف عقلى جديد ، ومبدأ عقلى تندرج فيه الآراء المختلفة فتأتلف . والأمثلة على هذا الطابع العقلى والأدلة عليها كثيرة ، سنعرضها فى ثنايا الفصل وتفصيلاته .

---

(٤) للفارابى كتاب معقود لهذا الغرض سماه « كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس » عالج فيه مشكلات الفلسفة بين أفلاطون وأرسطو وأجهد نفسه فى التوفيق بين رأييهما بل كان يبرر اختلافهما ويجعل من المستحيل اختلافهما .

والفلاسفة المسلمون يعتقدون « بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة ، وأن النفس الإنسانية التى تجرد ماهيات الموجودات عن اللواحق الحسية والصور المتخيلة تستطيع فى نظرهم أن تقلب هذه الصور إلى معقولات كلية بتأثير عقل مفارق يطلقون عليه اسم العقل الفعال »(٥) .

وليس هذا إلا دليلا على ثقتهم بالعقل وأنه بإمكانه أن يخرج بعملية توفيقية بين نظرتين مختلفتين : مثالية أفلاطونية وواقعية أرسطية ، ترى أولاهما أن العلم تذكر وأن الجهل نسيان .

وترى أخراهما أن المعرفة هى عملية حس وعقل ، وأن المعرفة واقعية ، تبدأ بانطباع صور الجزئيات فى الحواس ، وتتم بعملية تجريد وانتزاع يقوم بها العقل ليدرك المعانى العامة .

وعلى هذا فإن التفسير العقلى للمعرفة يشكل طابعا عاما للفلسفة لدى فلاسفة المسلمين ، سواء فى مجال الوجود أو المعرفة . وما شرح عملية الخلق التى تسمى بنظرية الفيض إلا تفسير عقلى لها . تبعها شرح عقلى لنظرية المعرفة — على ما سنبين .

هذا ولم تكن طبيعة المعرفة مشكلة عند فلاسفة المسلمين ، ذلك أن نظرتهم المنبثقة من القرآن أولا ، أملت عليهم ألا يشكوا فى وجود العالم الخارجى ولا فى إدراكه ، وأن لا يقدموا أحد الأمرين على الآخر . فإذا كانت الفلسفة المثالية تنشغل بإثبات الوجود للعالم الخارجى ، وأن ماهو مدرك منه فهو الموجود ، وإذا كانت الواقعية يهمها بشكل رئيسى قضية إدراك وجود العالم الخارجى ، وأنها أساس المعرفة ، فإن فلاسفة المسلمين قد اهتموا بإدراك العالم الخارجى وإثباته معا .

إن طبيعة الوجود التى تنبثق منها طبيعة المعرفة ، طبيعة تجمع بين المادة والروح فى تسيير نظام العالم وتفسيره . ومن ثم فهى تجمع بين الحس والعقل ، بينما كانت الفلسفات اليونانية انشطارية فى هذه الناحية . إذ الكون يتسم بالحركة والنظام الآلى وبنيته الرئيسية المادة ، ومسيرة قوانينها ، عند الواقعية ، بينما يتسم بالمعقولية وبنيته الرئيسية الروح أو الذهن أو العقل عند المثالية .

تأتى فلسفة المسلمين لتقول : إن الكون وإن كان يتسم بالحركة والنظام الآلى فإنما

---

(٥) د. صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ٢٣ ، ٢٤ .

هو مسير وفق حكمة عقلية ، ونظام أخلاق . وهذه النظرة وإن كانت تجنح إلى المثالية أحيانا ، وإلى الواقعية أحيانا أخرى ـ تبعا لمدى تأثرها بالمدرسة الفلسفية التى تيسر لها الاطلاع عليها ، وتبعا لعملية التوفيق بينهما أحيانا وبينهما معا وبين الدين أحيانا أخرى ـ إلا أنها على كل حال ليست مثالية خالصة ، ولا واقعية خالصة .

دور الإنسان وطبيعة المعرفة

تعترف النظرة الفلسفية الإسلامية بدور الإنسان فى الكون وتؤكده ، وينعكس هذا الدور على نظريتها فى المعرفة . ولكن تأكيد دور الذات العارفة لا يجعل منها عاملا متسلطا فى الحكم النهائى على الوجود . ذلك أنها تعترف فى الوقت ذاته بالواقع الخارجى واستقلاله . وهى بهذا لا تجعل العقل محكوما بنظام الطبيعة ـ المادة ـ ولا دائرة فى فلكها ، وليس انعكاسا لها . وإنما الإنسان جزء من نظام كونى واقعى ، وهو كذات عارفة جزء من نظام عقلى أو سلسلة من العقول ، ترجع إلى عالم العقول حتى تصل إلى العقل الفعال . وتنظر كذلك إلى العالم بكثرته نظرة توحيد لمتفرقاته وأشتاته ذلك لأنهم ـ أى فلاسفة المسلمين ـ يؤمنون بوحدة الحقيقة والمعرفة ، ومن ثم فإنهم يطابقون بين ماهو موجود فى الأذهان وبين ماهو موجود فى الأعيان ، ويعتبرون كمال الشىء مقياسا لوجوده ، وكلما كان الكمال أعظم كان الوجود أصدق ، وأكثر ثباتا ، كانت معرفته أتم ووسيلة معرفته تامة موثوق بها . وأنهم بهذا يوحدون بين أحكام الوجود وأحكام المعرفة ، مع الاحتفاظ باستقلال العالم الخارجى ، وفعالية الذات العارفة ، وبشكل لا يصير فيه الوجود إدراكا ، ولا الإدراك وجودا ، وإنما الوجود الواقعى المستقل للأشياء ثابت ، والذات العارفة تتصل بهذا الوجود لتأخذ صورته العقلية . وبالتالى فإن هذه الفلسفة تتميز بأنها عقلية تجمع بين المثالية والواقعية .

أما أنها عقلية ، فتمتاز بكل ماتمتاز به كل فلسفة تنظر إلى الواقع بعين العقل ، فالعقل غير مقيد بموضوع أو طائفة من الموضوعات ، وهو يدرك موضوعاته إدراكا مجردا عن المادة ومجردا عن الأشخاص . وإن كان يستخرج المعانى من الصور الجزئية المستفادة من التجربة عن طريق الحواس . وهو الذى يدرك النسب بين الموضوع والمحمول ، ويدرك مطابقة معارفنا للموجودات الخارجية كما تناط به مهمة الحكم

والاستدلال . والوجود الذى هو موضوع المعرفة عندهم . « إما عقلى مفارق وهو موضوع مابعد الطبيعة ، وإما مادى محسوس وهو موضوع الطبيعة ، وإما ذهنى متصور وهو موضوع المنطق . وموضوع الطبيعة لايوجد ، ولا يمكن أن يتصور وجوده بريئا عن المادة . أما موضوع مابعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلا . وموضوع المنطق منتزع من المادة بطريق التجريد ... وموضوع المنطق لا وجود له إلا فى الذهن ، كمعنى الذاتية والكثرة والعموم والخصوص والوجوب والإمكان . والمنطق عندهم إنما لعصمة الذهن ، أو العقل من الخطأ فى التفكير ولكى نصل إلى المعرفة اليقينية ، لابد من مجاهدة الحس للترقى بالتفكير ، إلى الأمور العقلية الخالصة »(٦) .

ورغم عقلية المعرفة لدى فلاسفة المسلمين إلا أن المعرفة عندهم لها طبيعة واقعية من نوع خاص غير الواقعية اليونانية . فالمعرفة لدى الإسلاميين صورة للعالم الخارجى ، وليست صورة منسوخة ، وإنما هى صورة معدلة بفعل العقل وقوانينه ، وبهذا تخرج الواقعية من مفهومها الساذج إلى مفهومها النقدى الذى يجعل للعقل فعالية فى التجربة ، أو فى الواقع الخارجى . ولعل مفهوم « الواقع العينى المتمثل فى الموجودات ذاتها ، من أبرز المفاهيم الإسلامية التى شغلت بال المفكر المسلم ، لتوكيد تراث ، له معالمه المميزة له ، فى مقابل تراث يونانى قام على فهم مبتور للواقع . ويمكننا أن نقول : إن هذه التعبيرات والتقسيمات ـ مثل لفظ الهيولى والصورة بالمفهوم الإسلامى لدى فلاسفة المسلمين ـ ذات المفهوم الإسلامى قد صارت ممثلة لنظرية توكيد الواقع فى وجوده ، وليس تفسير الواقع فى حقيقته وجزئياته . ذلك أنها لم تقم على استقراء الواقع لاستجلائه فى جزئياته ، ولكن قامت على التأمل بصفة استدلالية منبثقة كلها من المفاهيم الإسلامية للواقع ، فهى نظرية توكيد الوجود العينى فى ذاته وليست نظرية تفسير هذا الوجود . فكأن الفلاسفة المسلمين من خلال نظرتهم ، قد ساهموا فى توكيد مفاهيم العقائد فى مقابل مايمكن أن ينال من هذه المفاهيم فى الثقافات الدخيلة ، فكانوا مدافعين عن العقيدة بالفلسفة »(٧) .

---

(٦) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ـ ترجمة د . أبو ريدة ، لجنة التأليف القاهرة ١٩٣٨ : ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٧) د . فوقية حسين محمود : مقالات فى أصالة المفكر المسلم ـ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦ : ص ٤٧ - ٤٨ .

(ب) ضرورة دراسة تفسير الكون والنفس كأساس لتفسير المعرفة

نظرية المعرفة قضية ارتباط بين الوجود والإنسان العارف . وإذن فلا مناص ـ إذا أردنا دراسة هذه النظرية ، عند فيلسوف معين ، أو فى مذهب ما ـ من أن ندرس تفسير المذهب للعنصر العارف فى الإنسان وهو النفس ، إذ تتأسس عليها نظرية المعرفة من جانب عنصر الذات العارفة . وأن ندرس تفسير المذهب لعملية الوجود أو الكون ، إذ إن المبدأ الذى يحكم تفسير عملية الوجود هو نفسه الذى يحكم تفسير عملية المعرفة . والمسألتان ـ النفس والوجود ـ مرتبطتان بمبدأ واحد بحكم طبيعة المذهب ونوعه ، فإذا كانت طبيعة المذهب مادية ـ طبيعية ـ كان تفسير الوجود أو الكون ـ عملية الخلق ـ ماديا يخلو من الحكمة والروح آليا يخلو من النظام والتعقل .

وكان تفسير المعرفة واقعيا ماديا يجعل مافى الذات العارفة من فكر انعكاسا لهذا الوجود المادى ، كما فعلت المادية اليونانية ـ الطبيعيون ، وانتهت إلى المادية الماركسية . وإذا كانت طبيعة المذهب روحية تستبعد المادة كان التفسير لعملية الخلق روحيا ، وكان تفسير المعرفة روحيا ، ويبرر هذا على الأخص عند من يؤمنون بوحدة الوجود الروحية ، وإذا كانت طبيعة المذهب ذهنية أو عقلية ، كان تفسير الوجود فيضيا أو صدوريا ، وكان تفسير عملية المعرفة مثاليا إشراقيا ، وعلى الأخص إذا كان المبدأ قائما على عالم عقلى مفارق . وإن كان المبدأ الرئيسى للمذهب إلهيا كانت تفسير عملية الخلق أو الوجود ذا طابع خلقى بمفهوم الخلق وثنائية الوجود ، وكان تفسير المعرفة تعليميا بما تشمل كلمة التعليم من تلقين عن طريق الوحى ، وإعمال لما أوتى الإنسان من حس وعقل ، ويجمع بين خير مافى المثالية الواقعية من منطلقات المذهب ومفاهيمه الخاصة عن الوجود والمعرفة .

ومن ثم فإننا إذا جئنا لنتعرف على طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين ، وهم دينيون أولا ، واطلعوا على الفكر الإنسانى بما فيه من اتجاهات مادية وروحية ، وثنية ، ودينية ، واقعية ومثالية ثانيا ، وأخذوا على عاتقهم التوفيق بين ذلك كله

ثالثا ، لا نستطيع أن نقطع تماما ونكون موضوعيين إذا قلنا إن طبيعة المعرفة عندهم أو حتى عند أحدهم بعينه ، مثالية تماما أو واقعية تماما . ولسنا متناقضين مع أنفسنا إن المعرفة عند الكندى تجنح إلى الواقعية ، ذلك لأن مفهوم الواقعية عنده قد اتخذ طابعا جديدا مختلفا إلى حد ما عن واقعية أرسطو . ويختلف الأمر كثيرا إذا قلنا أن المعرفة عنده تجنح إلى المثالية وذلك لأننا سبقنا ذلك المبدأ بقاعدة سابقة فيها أن العقلية هى السمة العامة لمذهبهم فى المعرفة . وإذن فطبيعة المعرفة عندهم طبيعة تلفيقية وتوفيقية قد تبرز فيها عند الفرد الواحد منهم الطبيعة المثالية وفى جزئية ما ، فى الوقت نفسه قد تبرز الطبيعة الواقعية فى جزئية أخرى ، مع التعديل اللازم بحسب فهمهم ومدى اطلاعهم ، ومدى صحة الكتب التى اعتمدوا عليها وصحة نسبتها إلى اليونانيين ، وبحسب مدى وضوح تصورهم للقرآن ونظرته لهذه المسائل جميعا . وهذا كله يقتضينا أن ندرس بإيجاز تفسيرين متوازيين أحدهما للوجود ، وثانيهما للنفس . وبالأخص النفس الناطقة التى هى جزء من الوجود وأساس عملية المعرفة ، بينما الوجود هو ميدان المعرفة والبيت الكبير الذى تعيش نظرية المعرفة فى كنفه .

ونبدأ بدراسة التفسير الفلسفى لدى الفلاسفة المسلمين لعلمية الكون أو تفسير الخلق ، والتى فى مقابلها سندرس تفسير عملية المعرفة أو نظرية النفس عندهم . ومن ثم يتيسر لنا الاطلاع الواضح على طبيعة المعرفة عندهم .

١ - نظـرية الكون ـ تفسير عمـــلية الخــــلق

إن العنصر الجديد فى فلسفة المسلمين ، مما تتميز به عن الفلسفة اليونانية ، أنها تؤمن بعقيدة الخلق والإبداع ، وأن هناك ثنائية فى الوجود ، يتصف طرف هذه الثنائية الأعلى بأنه خالق مبدع ، وطرفها الأدنى بأنه مخلوق . يقول الكندى كأول فيلسوف على طريقة التوفيق بين الدين والفلسفة : « فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع . فلا يخلو شىء من إمساكه وقوته ، عاد ودبر »(٨) .

(٨) الكندى : رسالة ، كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى . تحقيق د . أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٩٤٨ : فقرة ١٨ وقد نشر هذه الرسالة د . محمد عبد الهادى أبو ريدة فى مجموعة رسائل الكندى الفلسفية ح ١ وانظر د . النشار ومحمد على أبو ريان : قراءات فى الفلسفة ط الدار القومية القاهرة ١٩٦٧ ، نصوص مختارة من آثار الكندى الفلسفية : ص ٣٤٢ .

وقد قلنا إن الصبغة العامة لفلسفتهم التوفيقية أنها عقلية ، فكيف تجتمع عقيدة الخلق مع صبغة العقل . نعم : هم من حيث المبدأ يرجعون الوجود إلى الله سبحانه فهو خالقه ، ولكنهم توسعوا فى فهم عملية الخلق واستفادوا فى شرحها من الفلسفة اليونانية التى لم تتضح فيها علاقة الله بالعالم ، أى علاقة الخلق ، بل كل ما كان من تلك الفلسفة أنها جعلت العالم الحسى انعكاسا أو ظلالا وأشباحا لعالم عقلى ، هو عالم المثل ، الذى يقبع على رأسه مثال الخير كما عند أفلاطون ، أو أن وجود العالم وجود واقعى مركب من الهيولى والصورة واتحادهما ، وغاية ماتكون عليه طبيعة الألوهية أنها فكرة عقلية ، أو عقل العقل أو فكرة الفكرة – كما عند أرسطو – وعلاقته بالعالم علاقة معشوق بعاشق ، فالكل يعشقه وهو عاشق لنفسه ، والعاقل والمعقول والعقل فيه واحد(٩) . ثم لما جاءت الأفلاطونية الحديثة جمعت بين مفهوم علاقة المثل المفارقة بالكون المحسوس – كما عند أفلاطون – وبين مفهوم علاقة الواجب بالممكن – كما عند أرسطو – مع تأثر بأفكار روحية صوفية مشرقية ، فخرجت بفكرة الفيض والصدور كتفسير لعملية الخلق ، والعملية نفسها ليست إلا عملا عقليا . والفلسفة الإسلامية أضفت على هذه العمليات العقلية والشروح التفسيرية للكون ، الخالية من عقيدة الخلق أو الإحداث والإيجاد من عدم ، أضفت عليها عقيدة الخلق مع تسليمها بالعملية التوفيقية الأفلوطينية أو ساهمت بالقيام بعملية توفيق بين أفلاطون وأرسطو مع الاستفادة من توفيق الأفلاطونية الحديثة ، أى قامت بعملية عقلية جديدة تستعمل فيها مصطلحات الفلسفة اليونانية الأرسطية ، ولكن بإضفاء صفة الخلق عليها . وإننا نستطيع أن نميز هنا بين مدرستين إسلاميتين لتوضيح وشرح عملية الخلق شرحا عقليا توفيقيا . إحداهما مدرسة الفيض وزعيمها الفارابى وشارحها ابن سينا ومن تبعهما من فلاسفة المسلمين ، والأخرى مدرسة الخلق المستمر ورأسها ابن رشد .

(أ) نظرية الفيض :

اعتبر الفلاسفة فكرة الفيض حلا لمشكلة ورثوها عن الأفلاطونية الحديثة وهى مشكلة صدور الكثرة عن الواحد . وارتضوا بذلك فكرة الخلق التدريجى – الفيضى – التى مبدؤها الرئيسى التفريق بين الماهية والوجود بالنسبة للممكن فمن تعقل

(٩) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة . طبعة صبيح . القاهرة : ص ٢٨ .

الماهية (العقل) لذاتها تصدر ماهية أخرى أو عقل آخر ، ومن تعقل الوجود تصدر الكثرة والعقل الصادر له اعتباران : اعتبار أنه واجب الوجود بالغير وأنه ممكن الوجود بالذات ، وبالاعتبار الأول تصدر نفس والاعتبار الثانى تصدر مادة ومن تعقله لواجب الوجود يصدر عقل آخر .. وهكذا .

ويقول الفارابى مبينا أسس نظرية الفيض وشارحا لها : « القول فى كيفية صدور الموجودات عنه ــ عن الأول ــ :

والأول هو الذى عنه وجد ، ومتى وجد للأول الذى هو له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره ، على ماهى عليه من الوجود ، الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان ، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه على أنه غاية لوجود الأول ... فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الأشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه ، فلا يكون أولا ، ولا أيضا بإعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال .. بل وجوده لأجل ذاته يلحق جوهره ووجوده ، ويتبعه أن يوجد عنه غيره ، فذلك وجوده الذى به فاض الوجود إلى غيره ، هو فى جوهره ووجوده الذى به تجوهره فى ذاته هو بعينه وجوده الذى به يحصل به وجود غيره عنه .. وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى هو بجوهره ، ولا وجوده الذى بجوهره أكمل من الذى يفيض عنه وجود غيره ، بل هما جميعا ذات واحدة ، ولا يمكن أيضا أن يكون له عائق ، من أن يفيض عنه وجود غيره لا من نفسه ولا من خارج أصلا »(١٠) .

نلاحظ من هذا النص للفارابى أنه :

ــ يجعل الصدور ضروريا وليس ناشئا عن إرادة مختارة لله فى عملية الخلق . وهذا أصل فلسفى ناشيءعن تصور غير واضح للألوهية ولعلاقة الله بالمخلوقات ، فضلا عما يؤول إلى القول بقدم العالم .

(١٠) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ١٦ ، ١٧ ، ١٨ .

ـ يجعل وجود الله وماهيته متحدين ولا فرق بينهما .

ـ يجعل العالم يصدر عن الله بطريق الفيض ـ كما سنشرحها بعد قليل .

ـ يجعل الله ليس سببا للعالم بمفهوم السببية الأرسطى، ولا غاية له بمفهوم الغائية الأرسطى ، وهنا يبدو التأثر واضحا بأفلاطون والأفلاطونية الحديثة والبعد المقصود عن الشرح الأرسطى لعلاقة العالم بالله والقول بالسببية والغائية لأن السببية لا تساعد على مفهوم التدرج فى الفيض .

ـ يجعل وجود العالم مخالفا لماهيته ، أى مبدأ التفريق بين الماهية والوجود ، لأنه لا تفريق بينهما بالنسبة لله ، والعالم مخالف لله إذ وجود الله مستغن عن الغير ، بينما العالم محتاج للغير . وعلى أساس هذا المبدأ وما سبقه يشرح طريقة الفيض فيقول : « **ويفيض من** الأول وجود الثانى . فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو فى مادة . فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شىء غير ذاته ، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث . وبما هو **متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى** ، والثالث أيضا : وجوده لا فى مادة ، وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه **وجود كرة الكواكب الثابتة** وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع »(١١) .. وهكذا .

فكل عقل بعد الأول إنما يفيض من عقل سابق ، بتعقل ذلك السابق للعقل الأول ويتعقل ذلك السابق لذاته تفيض كرة الفلك . وهذا التعقل لذاته به اعتباران : اعتبار أنه واجب الوجود بغيره ، ومن هذا تعلقه لذاته بهذا الاعتبار تفيض نفس الفلك . واعتبار أنه ممكن الوجود بنفسه ومن هذا التعقل يفيض جرم الفلك أو مادته . ويستمر الفيض فى العالم العلوى مارا بوجود كرة زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد ، حتى يصل إلى آخر الأفلاك وهو فلك القمر « وعند كرة القمر ينتهى وجود الأشياء السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دوراً »(١٢) .

ونلاحظ هنا أن هذا الشرح لنظرية الفيض ، إنما هو فى العالم العلوى أو السماوى ، أما العالم السفلى ، أو عالم المادة فيسير وفق مايهبه العالم العلوى السماوى

---

(١١) المرجع السابق : ص ٢١ ومابعدها .

(١٢) المرجع السابق : ص ٢٣ وعيون المسائل مجموعة طبعة ليدن : ص ٥٨ ، ٥٩ ، د. النشار وأبو ريان : قراءات : ص ٣٧٧ - ٣٨٠ .

من صور ، وعلى الأخص عقل الفلك الأخير . والعالم المادى أو العنصرى بهذا المعنى إنما هو فائض عن العقل الأخير . والتسوية هنا واضحة بين عالم الشهادة وعالم الغيب فى نظرية الفيض .

وقد شرح ابن سينا نظرية الفيض الفارابية ، مستفيدا من مبدأ الهيولى والصورة الأرسطى « ذلك أن وجوب المعلول الأول مكتسب من الوجود الأول ، أما إمكانه فهو خاصية لماهيته ، فالعقل المفارق فى نظرية الفيض يحتوى على عنصرين وجوب وإمكان . وهذا يفسر لنا على خير وجه ، فكرة الإمكان التى ينسبها الفلاسفة المسلمون من أتباع الأفلاطونية الحديثة إلى الذوات العارفة المفارقة التى تأتى فى مرتبتها فى الوجود بعد الله . فالوجود يعبر ـ فى نظرهم ـ عن الصورة ، فى حين أن الماهية تعبر عن المادة بالمعنى الأرسطوطاليسى لهاتين الكلمتين »(١٣) .

ويشرح ابن سينا مبادىء نظرية الفيض وكيفيته من منطلقات سلفه الفارابى ، فهو يرد كل وجود إلى الله على أنه عقل محض . فيقول : « إن الواجب بذاته واحد . وإنه ليس بجسم ولا فى جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه . فإذن الموجودات كلها وجودها عنه . ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب . فلهذا **لا يجوز** أن يكون كون الكل **عنه على سبيل قصد** منه كقصدنا .. **وليس كون** الكل عنه على **سبيل الطبع** بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا منه . وكيف يصح هذا وهو **عقل محض** ، يعقل ذاته **فيجب أن يلزم وجود** الكل عنه ، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلا محضا ومبدأ أولا »(١٤) .

ويرد وجود الأشياء عن الله إلى مبدأ التعقل انسجاما مع فكرته عن المعقول ، وتبعا للنظرة الأفلاطونية ، وإلى الاضطرار لا القصد كما سبق فيقول : « **فتعقله** علة للوجود على ما يعقله . ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجوده شىء آخر غيره . وهو فاعل الكل بمعنى : **أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته** »(١٥) .

(١٣) د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد : ص ٨٣ .

(١٤) ابن سينا : النجاة ، قسم ٣ ، الإلهيات ، طبعة مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٣٨ : ص ٢٧٣ – ٢٧٨ .

(١٥) المرجع السابق

والقول بالتعقل كأساس لتفسير الوجود ، أو بالفيض ، إنما يقوم على نفس المبدأ الذى أخذه الفارابى عن الأفلاطونية ، وعن واحد أفلوطين الواحد ، البسيط الذى لا يتكثر بوجه من الوجوه ، وهو من حيث هذا الاعتبار واحد لا يصدر عنه إلا واحد ومن ثم فكيف تفسر كثرة الأشياء وهو واحد بتلك الصفة ، ومن أين تأتى ماديتها وهو عقل محض ؟ يلجأ ابن سينا كسابقيه تماما إلى الوسائط فى عملية الخلق ، حتى يتسنى صدور الكثرة عن الواحد فيقول : فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد . فبالحرى أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب اثنينية ، يجب أن تكون فيها ضرورة أو أكثر كيف كانت . ولا يمكن فى العقول المفارقة شىء من الكثرة إلا على ماأقول : إن المعلول بذاته **ممكن** ، وبالأول **واجب** الوجود ، ووجوب وجوده بأنه عقل . وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود فى حد نفسها ، وعقله وجوب **وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الأول وليست الكثرة له عن الأول ، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته ، لابسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده** ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول . ونحن لانمنع أن يكون عن شىء واحد ذات واحدة . ثم **يتبعها كثرة إضافية** ــ ليست فى أول وجوده وداخله فى مبدأ قوامه ــ بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول . ويكون ذلك أيضا واحدا ثم يلزمه عنه بمشاركة ذلك اللازم شىء فتنبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته . فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هى العلة لإمكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الأولى »(١٦) .

وأما نشوء مادة الكواكب بعد العقول فيكون على نفس المبدأ ــ الفيض ــ إذ يكون لكل عقل فلك ومادة وصورة هى النفس ، وهى تنشأ من التعقل أو الفيض ، يقول ابن سينا : « العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها **وهى النفس** . وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود **جرمية الفلك** الأقصى المندرجة فى جملة

---

(١٦) المرجع السابق .

ذات الفلك الأقصى بنوعه .. حتى ينتهى إلى **العقل الفعال** »(١٧) .

وفيض العالم السفلى عنده كذلك من حيث الرتبة والتدرج يتخذ نظاما معاكسا للعالم السماوى ــ عالم الأفلاك ــ إذ يبدأ من العناصر الأربعة ، الماء والهواء والنار والتراب ، ثم يصعد إلى الحيوان فالإنسان الذى هو أكمل جسم طبيعى وأشرف صورة يفيضها العقل الفعال هى النفس الإنسانية **فالعقل الفعال** هو واهب النفس **وجودها ومعرفتها** كما سنوضح فى تفسير المعرفة .

(ب) نظرية الخلق المباشر المستمر :

استهدفت نظرية الفيض كشرح عقلى لعملية الخلق بسهام النقد ، نظرا لخروجها الرئيسى على مفهوم الخلق الإسلامى ، إذ إنها تعزو الإيجاد إلى وسائط بين الله والأشياء . ولعل هذه النظرية لم تحظ حتى بتأييد ابن رشد وهو من فلاسفة المسلمين وأصحاب الاتجاه العقلى عندهم . بل لقد اعترف بخطأ الفارابى وابن سينا ومن شايعهم فى تفسيرهم لمبدأ : أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، إلا بطريق الفيض وعاب عليهم التسليم لخصومهم بهذا المبدأ . وتسويتهم الفاعل فى الغائب بالفاعل فى الشاهد(١٨) وتفرقتهم بين الماهية والوجود مما اضطرهم إلى القول بالحل الفيضى الأفلاطونى والأفلوطينى لشرح عملية الخلق وتفسير الكون . ولكن هل عاد ابن رشد فى تفسير هذه العملية إلى مصدرها الربانى فى القرآن ؟ أم أنه شرحها بنظرة جديدة يبدو فيها التوفيق الفلسفى واضحا بين أستاذه المحبب لديه ، أرسطو وبين الإسلام ؟ حقيقة الأمر أنه عاب عليهم الاعتماد على الشروح الأفلاطونية ، وأما هو فقد أرسى دعائم تفسير جديد لهذه العملية على أصول أرسطية ، مع تسليمه بأن الخالق هو الله ، وأن علاقة العالم به علاقة المخلوق بالخالق . ولكن كيفية هذا الخلق يشرحها على ضوء مبادىء أرسطو : مبدأ الهيولى والصورة ، ومبدأ القوة والفعل ، ومبدأ عدم التفرقة بين الماهية والوجود ، وعدم قياس الغائب على الشاهد مع الأخذ بقانون السببية . ومن ثم تكون عملية الخلق أو تفسير الكون قائمة على فكرة الخلق المباشر المستمر لا

---

(١٧) المرجع السابق : ص ٢٨٠ وما بعدها ، التعليقات : ص ١٠٠ وما بعدها ، الرسالة الفيروزية (تسع رسائل) ط ١ هندية القاهرة ١٩٠٨ : ص ١٣٧ .

(١٨) ابن رشد : تهافت التهافت : ج ١ ص ٢٩٢ - ٣٠٢ .

فى زمن ، باعتبار أن الله تعالى فاعل مطلق ، ولا حاجة للفيض التدريجى ودخول الوسائط بينه وبين المخلوقات وأن الأسباب الثانوية إنما تعود إلى الله لأنه هو السبب الرئيسى ، وهو معطى الأسباب وجودها . يقول ابن رشد شارحا فكرته هذه : « فإن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل واحد ، ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم . وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب فاعل مطلق ، والذى فى الشاهد فاعل مقيد . والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق .. وبهذا استدل أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرىء عن المادة . أى عن كونه يعقل كل شىء . والجواب على مذهب الحكيم أن الأشياء التى لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ، مثل ارتباط المادة مع الصورة ، وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض فإن وجودها تابع لارتباطها . وإذا كان ذلك كذلك ، فمعطى الرباط هو معطى الوجود »(١٩) .

ووجه صدور الكثرة عن الواحد بهذا المعنى وهو الارتباط ، جعله ابن رشد ليس فى زمان ، فالخلق مستمر لا فى زمن ، وإنما هناك مبادىء ، وأسباب ثانوية فى الخلق كلها صادرة مباشرة عن الله الخالق أول الأمر . وهذا ليس غريبا على التصور الفلسفى العقلى ، وابن رشد أحد زعمائه حيث إن الضرورة العقلية فى نظر الفلاسفة ، تعنى أنه لابد أن يوجد المعلول مع علته ولا يتخلف المعلول مع العلة التامة ، والعالم معلول ــ مخلوق ــ لعلة ــ هى الله فى نظرهم . ومن ثم فلا يتخلف العالم عن الله والعالم قديم يقدم علته . وهذا التصور الفلسفى مخالف للتصور القرآنى القائل بأن الله هو الخالق المختار ولا تحكمه ضرورة عقلية ، ولا يتصرف بحسب قوانين البشر وعقولهم ، والعالم مخلوق بعد عدم . ولكن ابن رشد يخرج على مفهوم الخلق الزمنى القرآنى ليلفق بين مبدأ كون الله خالقا للعالم ، وبين مبدأ الفلسفة القائل بأن لا زمن يفصل عملية الخلق بين العلة ومعلولها . يقول ابن رشد : « إن الواحد الأول صدر عنه صدورا أولا جميع الموجودات المتغايرة .. فإن الفلاسفة يقرون أن ههنا كثرة بهاتين الجهتين : كثرة لأمور بسيطة ، وهى أن الموجودات البسيطة التى ليست فى هيولى ، وأن هذه بعضها أسباب لبعض ، وترتقى كلها إلى سبب واحد هو من جنسها ، وهو أول فى ذلك الجنس . وأن كثرة الأجناس السماوية ، إنما

(١٩) المرجع السابق : ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

جاءت عن كثرة هذه المبادىء .

وأن **الكثرة** التى دون الأجرام السماوية إنما جاءت من **قبل الهيولى والصورة والأجرام السماوية** ... فالأجرام السماوية متحركة أولا من **المحركين الذين ليس هم فى مادة أصلا** . **وصورها أى الأجرام** السماوية **مستفادة من أولئك المحركين** . **وصور ما** دون الأجرام السماوية مستفادة من الأجرام السماوية »(٢٠)

ويقول : « ... وإذا كان كل مرتبط فيه بمعنى واحد ، والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته . فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته ، وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحدا بذاته . وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها ، ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة فى موجود موجود ذلك الموجود ، وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى .. وبهذا جمع أرسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول . وقال : إن العالم واحد صدر عن واحد وإن الواحد هو سبب الوحدة من جهة ، وسبب الكثرة من جهة .. وإذا كان ذلك كذلك ، فبين أن ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحد بها توجد جميع الموجودات . ولأنها كثيرة ، فإذن : عن الواحد بما هو واحد واجب أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة ، أو كيفما شئت أن تقول »(٢١) . وعلى ذلك فالكثرة إنما تأتى من جانب المخلوقات لا من جانب العلم الإلهى الذى هو سبب الخلق عنده .

فهذه فكرة ابن رشد التى قدمها لتفسير ظاهرة الخلق ، على مذهب أستاذه أرسطو ، وهى ظاهرة فيها رباط بين الله والعالم ، هو رباط الخلق المستمر الذى لا تتخلله فجوات ، ولا يحدث عن طريق الطفرة أو الصدفة ، ولا عن طريق الفيض أو الصدور العقلى . وجمع فيه بين عالم الشهادة وبين عالم الغيب ، وجعل الوحدة بهذا الرباط مبثوثة فى أنحاء الخلق حتى ظن به أنه يقول بوحدة الوجود . ولكن ابن رشد إنما كان مقصوده « أن وحدة الله بما تتلخص فى أن العلم الإلهى هو سبب وجود المخلوقات وهذا العلم الإلهى لا سبيل إلى المقارنة أو المشابهة بينه وبين العلم الإنسانى .

---

(٢٠) المرجع السابق : ص ٢٩٩ - ٣٠٠ .

(٢١) المرجع السابق : ص ٣٠٣ - ٣٠٥ وانظر : ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة تحقيق د . عثمان أمين - مصطفى الحلبى القاهرة ١٩٥٨ : ص ١٤٨ - ١٤٩ .

ذلك أن العلم الإلهى يحتوى على الصور المعقولة للأشياء دون أن يكون تعدد هذه المعانى وكثرتها سببا فى مشابهته للعلم الإنسانى المتعدد المتكثر . فالوحدة فى الخلق تأتى من جهة قدرة الخالق وفق علمه الواحد والكثرة إنما تأتى من المخلوقات إذ إنه فى حقيقة الأمر كان ابن رشد يعترف أن هناك نوعا من السببية الثانوية بين مختلف الموجودات ، وذلك إلى جانب السببية الحقيقية التى تنسب إلى السبب الأول فهناك علاقات سببية فى الكون . ولكن الله وحده هو الفعال الوحيد ، ذلك لأنه السبب فى كل الأشياء سواء أكانت أسبابا أم نتائج »(٢٢) يقول ابن رشد : « مما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد ، فذلك خلاف مايفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع ، فلو تخيلت آمرا له ومأمورون كثيرون . وأولئك المأمورون لهم مأمورون أخر . ولا وجود للمأمورين ، إلا فى قبول الأمر وطاعة الآمر لا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة ، فإنه أنه كان شىء وجوده ، فى أنه مأمور فلا وجود له إلا من قبل الآمر الأول . وهذا المعنى الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف »(٢٣) .

وجعل ابن رشد الأجسام السماوية سبعة وهى حسية ، وأن فيها أمرها بمعنى وجودها ، وإدراكها وأن لها تأثيرا فى حفظ الأشياء وإقامة وجودها ، وأن هذا الأمر كله يرجع إلى الله سبحانه(٢٤) والنفس الإنسانية مبدأ خلقها يفهم على ضوء هذه النظرية ، إذ إنها من الموجودات التى هى ليست بأجسام(٢٥) . « والأشياء مركبة من مادة وصورة ، وهى مترتبة بحسب مراتب الوجود ، إذ الوجود قسمان : وجود مفارق ، ووجود فى مادة ، أو وجود معقول ووجود محسوس ، ونسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول ، هى نسبة المصنوعات من علوم المصانع ، والأجرام السماوية عاقلة ، وتدبيرها للموجودات إنما هو من قبيل أنها ذوات نفوس ، وأنها أشرف من العقول الإنسانية ، وإن كانت تشترك مع العقل الإنسانى فى أن معقولاتها

---

(٢٢) د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، ط ٢ الأنجلو القاهرة ٦٩ ص ٩٨ - ١٠٠ .

(٢٣) ابن رشد : تهافت التهافت : ٣١٣/١ - ٣١٤ .

(٢٤) المرجع السابق : ص ٣١٨ - ٣٢٠ .

(٢٥) المرجع السابق : ص ٣٢٣ .

هى صور الموجودات ولصور الموجودات المحسوسة مراتب فى الوجود : أخسها وجودها فى المواد ، ثم وجودها فى العقل الإنسانى أشرف من وجودها فى المواد ، ثم وجودها فى العقل المفارق أشرف من وجودها فى العقل الإنسانى . ويرجع ذلك الوجود والنظام والترتيب إلى مبدأ واحد مفارق هو السبب فيها جميعا »(٢٦) هو الله « وجميع المبادىء المفارقة وغير المفارقة فائضة(٢٧) عن المبدأ الأول . وأن بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدا »(٢٨) . ومن ثم فإن معنى الخلق الإلهى المستمر أن الله خالق كل شىء وحافظه أى أن هناك « قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهى سارية فى الكل سريانا واحدا »(٢٩) .

ونلاحظ أن ابن رشد يعكس العلاقة التى تربط الموجودات بالله عما كانت عليه عند الفيضيين كالفارابى وابن سينا . إذ هى عندهم تبدأ من أعلى إلى أسفل . من المبدأ الأول إلى العقل الأول .. وهكذا إلى الأجسام بينما نجد الترقى عند ابن رشد من المحسوس إلى المعقول أو من الأشياء إلى معطى الرباط . إذ إن اقتران المادة بالصورة كمبدأ فى تفسير الوجود عنده ، يختلف عن التدرج من الأعلى إلى الأسفل عندهم . وهو يرفض التفرقة بين الماهية والوجود ، وهم يفرقون بينهما ذلك أن الكائنات فى العالم الأرضى مكونة من مادة وصورة . والصورة هى التى تجعل المادة موجودة بالفعل بعد أن كانت موجودة بالقوة . أما الكائنات السماوية فهى تختلف عن الأرضية فى أنها توجد بالفعل بحيث يحركها محرك لا يتحرك بينما يفرق الفارابى وابن سينا بين الماهية والوجود فى جميع الموجودات ويساوون فى هذه التفرقة بين العالم الأرضى ــ عالم الشهادة ــ والعالم السماوى ــ عالم المعقول المفارقة أو عالم الغيب ــ ماعدا الله أو واجب الوجود(٣٠).وابن رشد حين ينكر التفرقة بين الماهية والوجود إنما يعنى « أن الوجود والماهية يدلان على الذات نفسها ، ولكن باعتبارين مختلفين ، ولا

---

(٢٦) المرجع السابق : ص ٣٥٦ – ٣٦٠ بتصرف .

(٢٧) ليس المقصود هنا بفائضة وفيضان ماتعنيه نظرية الفيض والصدور ، وإنما بمعنى صادرة وبحسب نظرة ابن رشد للخلق .

(٢٨) المرجع السابق : ص ٣٧٦ .

(٢٩) ابن رشد : تهافت : ٣٨٧/١ .

(٣٠) د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد : ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

يعبران عن استعدادين مضافين إلى الذات ـ أى لا ينكر **إمكان التفرقة العقلية بين الماهية والوجود** ولكن القول بأنها توجد حقيقة **شيء لايقبله العقل** »[٣١] وابن رشد فى إنكاره للتفرقة بينهما يحاول أن يتخلص من عقدة الفلسفة ومشكلتها مع التصور الدينى ، ذلك أن التفرقة بين الماهية والوجود ليست إلا صدى خافتا جداً للرأى القائل بأن المادة الأولى سابقة لوجود الصور وهذا معناه قدم العالم . غير أن ابن رشد يرى عكس ذلك إذ يرى أن الله يخلق المادة والصورة فى آن واحد[٣٢] . ولكن هل استطاع بهذه التسوية بينهما أن يحقق معنى حدوث العالم وعدم قدمه ؟ لا أرى ذلك ، بل إن مبدأ المادة والصورة نفسه إنما يرسخ عقيدة قدم العالم ، ذلك أن الخلق إنما هو عنده إخراج الشيء من القوة إلى الفعل ، وماذا عساه أن يكون ما بالقوة إذا كان شيئا ، إلا جزءا من العالم قديما . وإذا كان ما بالقوة قديما والصورة قديمة ، لأنها وجود من الله بعلمه والله قديم ، إذا كانت المادة والصورة قديمتين ، فالعالم المتركب منها قديم . كل الذى فعله ابن رشد هو محاولة عقلية لتفسير الوجود على غير طريق الفيض التدريجى بالقول بأن الله يحفظ إدامته للوجود وإخراجه ما بالقوة إلى الفعل يسمى خلقا مستمرا ومباشرا .

نخلص من ذلك كله إلى أن الفلسفة الإسلامية وإن احتفظت بثنائية النظرة إلى الوجود ، لكنها اتجهت اتجاها عقليا لتفسير العلاقة بين طرفى هذه الثنائية ـ الله والعالم ـ مما سيكون له الأثر البالغ فى علاقة الإنسان كمخلوق عارف بالأشياء كمخلوقات معروفة ، وفى تفسير هذه العلاقة المعرفية بين الذات العارفة وبين الوجود المعروف ودور الألوهية فى عملية المعرفة الإنسانية .

والإنسان باعتباره أكرم الموجودات ، فقد نال هذا الحظ بميزته العارفة بين الوجودات الأرضية ، وعدته فى المعرفة أن يكون لديه استعداد لهذه المكانة المعرفية فى الوجود وهذا الاستعداد هو ماأوتيه من طبيعة ليست مادية من جنس العالم الطبيعى وهى نفسه العارفة أو عقله بإطلاق أخص .

ومن ثم فإنه إذا اتضحت لنا النظرة التى تحكم الوجود ، والتى عرفنا بها ، مصدر الإنسان ومنبع كينونته فإنه لابد لهذه النظرة أن تضطرد فى بيان طبيعة عمليات النفس

---

(٣١) المرجع السابق : ص ١٠٩ .

(٣٢) المرجع السابق .

العارفة . وهذا يقتضينا أن نعرف نظرة فلاسفة المسلمين للنفس أو العقل كجهة عارفة من النفس . إذ على ضوئها وضوء نظرة الوجود التى تحكمها نستطيع أن نستكمل معرفتنا لطبيعة المعرفة .

٢- النفس والعقل لدى فلاسفة المسلمين

(أ) النفس لدى فلاسفة المسلمين

تعـــــريف النفـــــس

تأثر تعريف فلاسفة المسلمين للنفس بتعريف أرسطو لها تأثرا واضحا حتى إنهم نقلوه بصيغته مترجما ، إذ عرفوها بأنها « كمال أول لجسم آلى ذى حياة بالقوة »(٣٣) .

أو هى : « تمامية جرم طبيعى ذى آلة قابل للحياة »(٣٤) كما عند الكندى ، والفارابى .

ويعرفها ابن سينا بحسب أقسامها فيقول : « والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : النباتية وهى كمال أول لجسم طبيعى من جهة مايتولد ويربو ويغتذى .

والثانى : النفس الحيوانية وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة مايدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة .

الثالث : النفس الإنسانية وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة مايدرك الأمور الكلية »(٣٥) .

كما عرف النفس الإنسانية من جهة إشتراكها مع الملائكة بأنها « جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى أى عقلى بالفعل أو بالقوة ، فالذى

(٣٣) د. النشار وأبو ريان : قراءات فى الفلسفة : ص ٣١٧ ، ٣٨٣ .

(٣٤) المرجع السابق .

(٣٥) ابن سينا : النجاة قسم ٢ ص ١٥٨ والشفاء الطبيعيات ٦ – النفس – طبعة الهيئة العامة . القاهرة . سنة ١٩٧٥ ص ١٠ ، ٣٢ .

بالقوة هو فصل النفس الإنسانية ، والذى بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية »(٣٦) .

والذى يهمنا فى بحث المعرفة هنا هو النفس الإنسانية أو العاقلة التى هى جوهر الإنسان عندهم . وهذه النفس الإنسانية تحدث على ضوء نظرية الفيض بأن تفيض عن العقل الفعال ، الذى هو الملك الذى يشرف على حركة فلك القمر ، والذى يطلقون عليه واهب الصور .

وحدوث النفس وتعريفها ـ على طريقة الفيض ـ له الأثر البالغ على تفسير نظرية المعرفة ذلك أنه إذا كانت النفس الناطقة هى جوهر الإنسان على التحقيق ، فالمعرفة الحقة هى سبيل الصعود إلى العالم العلوى(٣٧) ، هذا على مبدأ أفلاطون .

أما ابن رشد فيعترف بصعوبة تعريف النفس وبيان حقيقتها ، ومع ذلك يعرفها بأنها ذات ليست بجسم ، حية عالمة قادرة مريدة بصيرة متكلمة ، وبأنها الجوهر الذى هو الصورة(٣٨) .

طبيعـــــة النفـــــس

تبدو عند فلاسفة المسلمين النظرة الروحية لطبيعة النفس موافقين للإسلام الذى يقرر روحانيتها ويقرون كذلك مع الأفلاطونية بأنها من طبيعة عالم المثل وليست من قبيل العالم المادى ومع أرسطو فى تقرير جوهريتها وأنها صورة .

يقرر ذلك ابن سينا فيقول : « فالنفس إذن جوهر لأنها صورة لا فى موضوع »(٣٩) .

---

(٣٦) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات الرسالة الرابعة فى الحدود ص ٨١ قارن بين هذه التعريفات وتعريف أرسطو للنفس لاتجد فرقا أبدا . أنظر الفارابى : فلسفة أرسطوطاليس : ص ١١٤ ويوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٦ .

(٣٧) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ط ٤ مكتبة الأنجلو ١٩٦٩ : ص ٧٥ ، النشار وأبو ريان : قراءات : ص ٣١٧ ، ٣٨٣ .

(٣٨) ابن رشد : تهافت التهافت : ٣٦٢/١ ود. محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٣٩) ابن سينا : الشفاء ـ ٦ ـ النفس ـ طبعة الهيئة : ص ٢٣ .

كما يضع فلاسفة المسلمين النفس الناطقة أو القوة الناطقة من النفس الإنسانية على رأس الملكات الإنسانية ، بل ويسندون إليها رئاسة سائر قوى النفس والرقابة عليها . ويوقنون كذلك بقدرة هذه النفس على إدراك الحقيقة المطلقة بصورة يقينية(٤٠) .

وقد رأى ابن رشد أنه يستطيع التوفيق بين مذهبى أرسطو وأفلاطون بالنسبة للنفس فقال : « إن النفس وإن كانت صورة للبدن ـ كما يقول أرسطو ـ فإنها صورة من جنس خاص . ومعن ذلك أنها ليست كباق الصور الأخرى التى تتحد مع موادها . فإن هذه الصورة الأخيرة بما فيها النفس النباتية والنفس الحيوانية ، لاتنفك عن أجسامها إلا أنها منطبعة فيها ومتحدة بها اتحادا جوهريا فلا يمكن تصورها مستقلة وقائمة بذاتها ، وهى فى الوقت نفسه صورة للبدن حلت فيه لحكمة إلهية ، وهى إلى جانب ذلك ذات روحية أى غير جسمية »(٤١) . وهى ذات مستقلة تدير الجسم وفى نفس الوقت صورته . وهى مخلوقة لله خلقا مباشرا مستمرا ، لا على طريق الفيض الفارابى والسينوى . وهى المسئولة عن وحدة الجسم واتساق وظائفه . ومن ثم فلا وسط بين الله والنفس ولا وسط بين العالم المحسوس والعالم المعقول . وسيكون لهذا أثر بالغ فى تفسير المعرفة لدى ابن رشد .

وحدة النفس الإنسانية

ذهب فلاسفة الفيض المسلمون إلى القول بوحدة النفس وأن النفس ، هى شىء آخر غير العقل الفعال . بينما كان الفلاسفة اليونانيون يجعلون النفوس متعددة بتعددها فى الجسم الواحد ، كما عند أفلاطون أما أرسطو فكان مضطربا فى تقدير وحدة النفس إذ يرجع هذا إلى اضطرابه فى تحديد طبيعة العقل الفعال ، أهو إحدى وظائف النفس أم هو شىء آخر ومن جنس آخر ؟ وقد حل هذه المشكلة ابن رشد بالقول « بأن جوهر النفس وحقيقتها نشاط وإدراك عقلى أى أنها عقل فعال »(٤٢) ومن ثم كان مصدر القول بوحدة النفس عند فلاسفة المسلمين أرسطيا ، ولكن تفسير وحدتها

---

(٤٠) د. غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين : ص ٢٢١ .
(٤١) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ١١٤ - ١١٥ .
(٤٢) المرجع السابق : ص ١٢٤ .

كان مختلفا عليه بين كل من فلاسفة الفيض الفارابى وابن سينا وبين فيلسوف الخلق المباشر ــ ابن رشد . ففلاسفة الفيض (٤٣) يذكرون أن لكل جسم نفسه الخاصة وأنه من المستحيل أن يحتوى الجسم الواحد على أكثر من نفس واحدة ، وأن للنفس قوى منبثة فى جميع أنحاء البدن وتنقسم هذه القوى لديه إلى قسمين رئيسيين : أحدهما موكل بالعمل ، والآخر موكل بالإدراك ، وينقسم الأول إلى ثلاثة أقسام فرعية وهى القوة النباتية والقوة الحيوانية والقوة الإنسانية . وينقسم القسم الثانى منها إلى قسمين فرعيين : حيوانى وإنسانى . أما الحيوانى فوظيفته الإحساس ، وأما الإنسانى فيهدف إلى تحصيل المعرفة العقلية بمعنى الكلمة ، ويطلق على هذا الأخير اسم العقل النظرى . والقوى الادراكية تفيض من النفس فى مختلف الأعضاء(٤٤) .

ووحدة النفس عند ابن رشد تعنى أن العقل الفعال هو إحدى وظائف النفس وليس ذاتا خارجة عنها ذلك أنه جعل للنفس وظائف عديدة من تغذ ونمو وحس وحركة ، وتنتهى بالاستعداد لقبول المعانى بعد تجريدها من كل طابع حسى . وسمى الوظيفتين الأخريين بالعقل الهيولانى والعقل الفعال ، فالأمر الأول هو الذى يقبلها والثانى هو الذى يجردها ، كذلك نص الفارابى على أن هناك تدرجا طبيعيا بين مختلف هذه الوظائف وعبر عن هذا التدرج بقوله : أن بينها اتصالا من جهة الوجود والعلم ، أما من جهة الوجود فذلك لأن كل وظيفة منها تعد شرطاً أو أساسا ماديا للوظيفة التى تليها ، كما تعد فى الوقت نفسه كمالا وصورة للوظيفة التى هى أدنى مرتبة منها .. أما من جهة العلم فلأنه لا خيال دون حس ولا تفكير دون خيال ، بمعنى أن الحس والخيال شرطان ضروريان فى الإدراك »(٤٥) أى أن العقل الهيولانى والعقل الفعال ليسا فى حقيقة الأمر سوى شىء واحد ، نعنى به النفس الإنسانية ، فإذا كانت النفس الإنسانية مستعدة للمعرفة سميت عقلا هيولانيا أو ماديا ، وإذا أدركت ذاتها ، أى إذا علمت أنها مدركة سميت عقلا فعالا . والاتصال بين العقل الهيولانى والفعال نوع من الإدراك العقلى الذى تستطيع به النفس أن تدرك ذاتها وتعلم أنها جوهر مستقل ، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه اسم الحدس العقلى(٤٦) .

(٤٣) المرجع السابق : ص ١٢٨ – ١٢٩ وانظر ابن سينا : النجاة قسم ٢ ص ١٦٤ .
(٤٤) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٤٨ وما بعدها ود. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ١٣٣ .
(٤٥) الفارابى : المرجع السابق : ص ١٣٥ .
(٤٦) المرجع السابق : ص ١٣٦ .

الصلة بين النفس والبدن

أما صلة النفس بالبدن فهى على مذهب أصحاب الفيض صورة له من جهة وصورة ليست جسمية . والتوفيق فيها ظاهر . ذلك أن أفلاطون كما يرى أن النفس ذات طابع روحى وحالة فى البدن واتصالها به عرضى ، بينما كان يرى أرسطو أن لها بالبدن اتصالا جوهريا كاتصال الصورة بالمادة . فأخذ فلاسفة المسلمين من أفلاطون جوهرية النفس وروحانيتها فى البدن ، والدين لا يمانع من روحانيتها ، كما أخذوا من أرسطو كونها صورة للبدن متحدة معه اتحاد الصورة بالمادة ، وأن النفوس تفيض على الأجسام عند استعداد الأجسام لها ، واتصال النفس بالبدن اتصال جوهر بجوهر آخر بصفة عرضية(٤٧) .

بينما يرى ابن رشد أن النفس وإن كانت صورة للبدن على مذهب أرسطو فهى جوهر روحانى قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم ، ولكنها لا تفيض عن العقل الفعال أو واهب الصور كما عند أصحاب الفيض ، ولكن الله وحده هو الذى يخلقها مع سائر ما يخلق من موجودات روحية ومادية ، خلقا مباشرا . وهكذا تتصل النفس بالجسم على الرغم من اختلاف طبيعتها عن طبيعته اختلافا تاما . ومن ثم فهى لا تحل فى البدن حلولا عرضيا ولا تتحد به اتحادا جوهريا ، وصلتها بالبدن أمر يدق على فهم الإنسان وكل ما هنالك أن الجسم آلة تستخدمها النفس وبذا تكون النفس الناطقة هى « الواصلة التى اتصل بها الوجود المحسوس بالوجود المعقول »(٤٨) .

قـــــوى النفـــــس

لقد تأثر فلاسفة المسلمين فى قولهم بطبيعة النفس بأفلاطون حيث قرروا استقلالها عن البدن أيا كانت صلتها اتحادا فيه أو حلولا ، كما قرروا روحانيتها بسبب اعتقادهم الدينى وتأثرهم كذلك بالأفلاطونية التى قررت أن النفس من طبيعة عالم المثل . أما

(٤٧) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ١٥٤ .

(٤٨) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة : ص ١٥٩ .

قولهم بوحدة النفس فقد كانوا به أكثر تأثرا بأرسطو ووحدة النفس لا تحول دون تعدد وظائفها بحسب صلتها بالبدن . ومن هنا درج فلاسفة المسلمين على تقسيم قوى النفس بنفس التقسيم اليونانى السابق لهم وجعلوا النفس الواحدة أو الروح أو القلب هى مركز هذه القوى . وهذه القوى هى(٤٩) :

(أ) **القوى المحركة** :

وهى قوة يشترك فيها النبات والحيوان والإنسان ، وتشتمل على القوى التالية :

١ – القوى الغاذية : وهى قوة تقوم بتحليل الغذاء وتوزيعه على البدن وهى تحيل جسما آخر إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه .

٢ – القوة المنمية : وهى المسئولة عن تنمية الجسم وزيادته .

٣ – القوة المولدة : وهى القوة التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءا هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التحقيق والتمزيج ما يصير شبيها به بالفعل .

٤ – القوة النزوعية والشوقية : وهى القوة التى إذا ارتسم فى التخيل صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة التى تذكرها على التحريك . ولها شعبتان :

ـ شعبة تسمى قوة شهوانية وهى تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلبا للذة .

ـ وشعبة تسمى قوة غضبية وهى تبعث على تحريك يدافع به الشىء المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغاية .

(ب) **القوة المدركة وهى** :

١ – القوة الحاسة : ويشترك فيها الإنسان والحيوان وهى قوتان :

ـ قوة الإحساس الظاهر أو الخارج المبثوث فى الحواس الخمس : السمع والبصر واللمس والشم والذوق .

---

(٤٩) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٤٤ وما بعدها ، ابن سينا : الشفاء ، النفس ـ ص ٤٥ وما بعدها . النجاة : قسم ٢ ص ١٥٨ ، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات الرسالة الثالثة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها : ص ٦٠ وما بعدها . د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ٤٩٢ وما بعدها .

ـ قوة الإحساس الباطن وهى مجموعة قوى الحس المشترك والمصورة والحافظة والمتخيلة والمفكرة والذاكرة .

يقول ابن سينا : « وأما القوة المدركة ـ بالنسبة للنفس الحيوانية ـ فتنقسم قسمين فإن منها قوة تدرك من خارج ومنها قوة تدرك من داخل .

ـ واالمدركة من خارج هى الحواس الخمسة ...

ـ وأما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صورة المحسوسات وبعضها قوى تدرك معانى المحسوسات .. فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية :

قوة فنطاسيا(٥٠) أى الحس المشترك وهى قوة تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس متأدية إليه منها .

* ثم الخيال والمصورة : وهى قوة تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس ، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات . واعلم أن القوة التى بها القبول غير القوة التى بها الحفظ .

* ثم القوة التى تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية وهى قوة من شأنها أن تركب بعض مافى الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار .

* ثم القوة الوهمية وهى قوة تدرك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب وأن الولد معطوف عليه .

* ثم القوة الحافظة الذاكرة قوة تحفظ ما تدركه القوة الوهمية كنسبة القوة التى تسمى خيالا إلى الحس ، ونسبة تلك القوة إلى المعانى كنسبة هذه القوة إلى الصور المحسوسة(٥١) .

---

(٥٠) يطلق ابن سينا هذا المصطلح على قوة الحس المشترك بينما أطلق هذا الاصطلاح عند القدماء على القوة التى تتمثل الأشياء الخارجية المدركة سابقا ، تمثلا حسيا كالذاكرة والمتخيلة ويطلقه فلاسفة القرن السابع عشر على قوة الخيال أو المصورة التى تحفظ الصور بعد غيبة المحسوسات أو على المتخيلة التى تركب الصور بعضها مع بعض وتستخرج منها صورا جديدة . انظر : د. صليبا : المعجم الفلسفى : ١٦٨/٢ وابن سينا : النجاة ١٥٩ – ١٦٣ .

(٥١) ابن سينا : النجاة ص ١٥٩ – ١٦٣ .

٢ – القوة الناطقة ـ العقلية ـ وهى النفس الناطقة التى تجمع بالإضافة لكل مامر من قوى النفس قوة الإدراك العقلى وتنقسم إلى قوتين بحسب موضوعها :

قوة عملية وقوة نظرية ، أو قوة عاملة وقوة عالمة ، أو العقل العملى والعقل النظرى .

* فالقوة العملية أو العاملة أو العقل العملى : هى مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها وتتسلط على البدن ومافيه من قوى من أجل تدبيره ، فتنشأ من ذلك هيئات تسمى أخلاقا أو فضائل أو رذائل(٥٢) .

* والقوة النظرية أو العقل النظرى : وهى « قوة شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء »(٥٣) . وهو كما يرى ابن رشد ومن سبقه من فلاسفة المسلمين يدرك المعقولات من حيث هى معقولات وخصائص هذه المعقولات التى يدركها »(٥٤) :

ـ إن المعقول من المعقولات هو الموجود ، أى أن معقوليتها ووجودها شيء واحد بخلاف الصور الهيولانية فإن الموجود منها غير المعقول .

ـ كما أن إدراكها غير متناه ، لأنها تصدق على كثرة غير متناهية ، بخلاف الصور الهيولانية التى لا تصدق إلا على المتناهى لهذا يجب أن تكون القوة النظرية الحاكمة فى المعقولات غير متناهية .

ـ كما أن الإدراك فيها هو المدرك والعاقل هو المعقول ، بمعنى أن العقل عندما يجرد المعقولات عن المادة ويعقلها فهو إنما يعقلها ويعقل ذاته . والعقل والعاقل والمعقول شيء واحد .

ـ كما أن الإدراك فيها ليس انفعالا ، فلا تتأثر باستدامة الإدراك ، واشتداده أو ضعفه ، بخلاف الحس فإنه لا يقوى على إدراك المؤثرات الشديدة .

---

(٥٢) المرجع السابق : ص ١٦٣ – ١٦٤ ، الشفاء : ص ٣٧ ، ٣٩ .

(٥٣) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٥ والشفاء : ص ٣٨ ، ٣٩ .

(٥٤) صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ٤٩٦ .

ـ كما أنها تزداد قوة كلما تقدم السن بخلاف قوى النفس الأخرى ، كالحواس فإنها تضعف كلما تقدم السن .

وهذا القوة النطرية أو العقل النظرى هو العقل الذى به يكون تفسير عملية المعرفة ، وبعد أن عرفنا أصل هذا العقل ومصدره إذ لا يعدو أن يكون إحدى قوى النفس المدركة الناشىء عن العقل الفعال نشوءا فيضيا أو صدوريا عند الفارابى وابن سينا ومن تبعهما من فلاسفة الفيض . والمخلوق خلقا مباشرا مستمرا عند ابن رشد ولأهميته فى تفسير المعرفة نفرد له مبحثا مستقلا .

(ب) العقل لدى فلاسفة المسلمين

المقصود من دراسة العقل

يقصد من دراسة العقل فى الفلسفة الإسلامية ، ذلك الجانب المدرك الذى تقوم عليه المعرفة ، وأحد قسمى القوة المدركة ، المسمى بالعقل النظرى ، والذى يقابل العقل العملى . ومسألة العقل لم تكن مشكلة بالنسبة للتصور الإسلامى قبل دخول الفلسفات اليونانية ، إذ إن هذا العقل بمفهومه الإسلامى الذى يفهم من اللغة التى نزل بها القرآن ، وكما فهم على أساس قواعد الإسلام ، سواء فى مجال العقيدة ، أو التشريع ، لعب دورا كبيرا فى تلقى القرآن وفهم السنة كما برز دوره فى ظهور حياة جديدة للعرب ، انتقلت فيها من الحياة القبلية فى مستوى حضارى هابط ، إلى حياة عالمية تحمل فيه الأمة مقومات جديدة ، من أجل كرامة الإنسان ، وإخراجه من ظلمات الجهل والجاهلية إلى نور العلم والإسلام . وقد خاطب الإسلام العرب بلغة يفهمونها فاللغة ترجمان المعنى ، وخاطب الناس بمعان يفهمها العقل ، ومن ثم كان العقل مناط التكليف فى المفهوم الإسلامى . كما أن القرآن حض على التعقل والتفكر والتذكر وسائر عمليات التعقل ، ونشأت فى الحياة الإسلامية علوم على قوانين العقل تشرح النصوص الشرعية من قرآن وسنة ، تجعل لمتفرقات الأحكام الشرعية قواعد كلية تندرج تحتها ، وظهرت للوجود علوم تمزج بين العقل والشرع كعلوم القرآن

وعلوم الحديث وأصول الفقه والتفسير والفقه وشروح الحديث . واستخدام النظر العقلى والقياس فى علم الكلام . ولكن تشجيع القرآن والنشاط العقلى أساء فهمه طائفة ممن عرفوا بفلاسفة المسلمين ، الذين غرر بهم المنطق الأرسطى ، كعلم منظم ، فظنوا أن سائر العلوم اليونانية على نفس دقة هذا العلم ، وغرر بهم كذلك أن الفلسفة اليونانية قد نقلت إليهم وقد اختبأت وثنيتها وراء عمليات التوفيق العقلية للأفلاطونية الحديثة التى امتزجت بروح التصوف الشرقية ، وعبر ترجمات النصارى واليهود الذين أدخلوا بدورهم ــ كأصحاب تفكير دينى ــ شروحا دينية عليها ، فيما عرف بالفلسفة المسيحية واليهودية ، والمسيحية واليهودية المفلسفتين . وقد برزت قضية العقل كإحدى المسائل المهمة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى فيما تتعلق بنظرتهم للوجود ــ كما سبق ــ وللنفس وللعقل كأحد أجزاء النفس أو كقوة من قوى النفس بتعبير أدق وللمعرفة بوجه عام . وقبل أن نطرح فهم فلاسفة المسلمين للعقل ، نعرض لمعنى العقل فى لغة العرب .

فالعقل فى اللغة(٥٥) يدل على المعرفة ، تقول مافعلت كذا منذ عقلت ، وعقل فلان بعد الصبا ، أى عرف الخطأ الذى كان عليه . كما تدل مادة العقل على النهى والحجر والمنع . فتقول : فلان اعتقل لسانه إذا لم يقدر على الكلام ودابة معقولة . وفلان مَعقِل قومه يلتجئون إليه ، ويقال اعتقل الشاة بمعنى وضع رجلها بين فخذه ، وساقه فاحتلبها . واعتقل الفارس رمحه أى وضعه بين ركابه وسرجه ، قال الفيروز آبادى : العقل العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها .

أما العقل عند الفلاسفة المسلمين

فيطلق على ثلاثة معان :

أولا : على العقل الذى هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة . أى يطلق على الأوليات أو البديهيات العقلية التى يحصل بها للإنسان اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع أو من

(٥٥) الزمخشرى : أساس البلاغة : ص ٦٤٧ ، ٦٤٨ .
الفيروزابادى : القاموس المحيط : ج ٤ ص ١٨ .

صباه وهى مبادىء العلوم النظرية . وهذا هو معنى العقل كما عند أرسطو فى كتاب البرهان مما نقله فلاسفة المسلمين عنه . ويدعوه الفارابى العقل الفطرى ولا يعارض مفهوم العقل عند العرب .

ثانيا : العقل العملى وهو مأخوذ عن المقالة السادسة فى كتاب الأخلاق لأرسطو ، ويريد به جزء النفس أو قوة لها هى مبدأ التحريك للقوة الشوقية ويحصل بالمواظبة على اعتياد شيء مما هو فى جنس من الأمور وطول التجربة .

ثالثا : العقل النظرى الذى يذكره أرسطو فى كتاب النفس(٥٦) ، وقد أخذه عنه الفلاسفة المسلمون بنفس تقسيماته ومعانيها . إلا أنهم اختلفوا فى آخر أنواع العقول وهو العقل الفعال هل هو مفارق للإنسان دائما أم متصل به ، وما نوعية هذا الاتصال ؟ وذلك بحسب المدرسة لتى اعتمدها كل من الفلاسفة فى شرح نظرية الكون ، ومن ثم فى تفسير نظرية المعرفة ــ كما سيأتى تفصيله إن شاء الله ــ وعلى ذلك نبحث الآن تقسيم العقل النظرى عندهم فنقول :

أقسام العقل عند أرسطو وشراحه

حيث إن فلاسفة المسلمين قد تأثروا بالفلسفة اليونانية فى نطرية العقل عموما نرى لزاما أن نلمح بصورة موجزة إلى مفهوم هذا العقل عند أرسطو وشراحه بعد ذلك :

فأرسطو قسم العقل إلى قسمين : عقل منفعل هو العقل الإنسانى ، وهو عقل بالقوة يصير عقلا بالفعل . وعقل فعال وهو عقل يخرج العقل الإنسانى من القوة إلى الفعل نظرا لما يحتوى عليه من صور عقلية . وبالجملة « فالعقل المنفعل فى نظر أرسطو هو جزء النفس الذى يتشكل بالصورة العقلية ويقبلها وهو يشبه المادة التى تقبل مختلف الصور التى تتحد معها .. هو يظل مستقلا عن كل صورة يقبلها .. والعقل الفعال ليس شيئا آخر سوى صورة عقلية مجردة ومفارقة للمادة .. ولقد وصف أرسطو هذا العقل بصفات تسمو به عن عالم الإنسان وعن العالم الطبيعى ..

(٥٦) الفارابى : رسالة فى معانى العقل : ص ٨ وما بعدها ، النشار وأبو ريان : قراءات فى الفلسفة : ص ٤٥٠ – ٤٥٢ . ابن سينا : تسع رسائل (رسالة الحدود) ٧٩ – ٨١ ، الغزالى : معيار العلم : ص ٢٨٧ .

وجعله وحده الخالد فى حين جعل العقل المنفعل قابلا للفساد(٥٧) .

وقد مرت نظرية العقل فى عدة مراحل على يد شراح أرسطو من هؤلاء الشراح :

الإسكندر الافروديسى :

حيث ذهب إلى اعتبار العقل الفعال إلها وليس جزءا من النفس ولا وظيفة من وظائفها . سار على تفريق أرسطو بين ثلاثة عقول كما فهمها من أرسطو ، هى : العقل الهيولانى أو المنفعل . والعقل المكتسب أو بالملكة ، والعقل الفعال . وفسر على أساسها المعرفة . وهذا يعنى أن العقل المنفعل مجرد استعداد لإدراك الحقائق وهو قابل للفساد ، فإذا ما أدركت النفس إحدى الصور العقلية فإنها تتحد بها وتصبحان شيئا واحدا . والعقل المكتسب هو العقل الذى يفكر ويتنقل من القوة إلى الفعل ، أى هو العقل بعد أن اتحد بالصور أو المعانى العقلية . والعقل الفعال هو صورة مجردة ومفارقة للمادة وهو خالد وهو الذى يخلق الأشياء التى يحتوى عليها فلك القمر ويدبر أمرها ويخلق العقل المادى بصفة خاصة ويتصل بالعقل المنفعل اتصال اتحاد حالة عملية الإدراك العقلى فحسب ، وبالاختصار العقل الفعال عند الإسكندر هو الله(٥٨) .

أما الشارح تيستييس :

فيرى أن العقل الفعال ليس هو الله ، بل هو جزء منا أو هو حقيقتنا ، ويرى أن العقل بالقوة أو المادى غير قابل للفساد والعقل الفعال آخر وظائف النفس أو صورة الصورة وقال : إن هذه الصورة الأخيرة هى وحدها الصورة المجردة بمعنى الكلمة(٥٩) .

---

(٥٧) صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ٨٣ ، ٨٤ د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ١٩٥ – ١٩٧ والفارابى : فلسفة أرسطوطاليس : ص ١٢٣ – ١٢٩ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦٥ ، فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ٦٨ .

(٥٨) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ١٩٧ – ٢٠٠ ، د. ماجد فخرى : أرسطوطاليس ، الطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٨ : عن ٦٨ ، ٦٩ .

(٥٩) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ٢٠٠ – ٢٠١ .

أقسام العقل عند فلاسفة المسلمين

فقد اختلفت آراؤهم فى تحديد عدد العقول وطبيعة كل عقل منها وانقسموا إلى فريقين : فريق كبير ذهب إلى رأى الإسكندر وقال إن العقل الهيولانى مجرد استعداد فى الإنسان وأنه يفنى بفنائه ، وإن خالفه فى تحديد طبيعة العقل الفعال .

وفريق آخر ذهب إلى أن العقل الهيولانى ليس مجرد استعداد ، بل هو ذات عقلية مجردة عن المادة أو جوهر . وكما قال ابن رشد : إنه ينبغى ألا نفرق بين العقل الهيولانى والعقل الفعال بل يجب أن نوحد بينهما فما هما إلا مظهرين لذات عقلية واحدة هى النفس(٦٠) .

معنى العقل عند الكندى

اطلع الكندى على معنى العقل عند أرسطو وشراحه ، وخرج بفهم يرى فيه أن العقل له أربعة معان أو أنه على أنحاء أربعة(٦١) :

١ - العقل الذى هو بالفعل أبدا : وهو المخرج للنفس من القوة والفعل بعد أن كانت عاقلة بالقوة وهو العلة الحقيقية لكل معقول فى الوجود . وهو هنا يأخذ مفهوم الإسكندر الأفروديسى فى العقل الفعال .

٢ - العقل الهيولانى أو العقل الذى بالقوة : وهو موجود فى نفس الإنسان بالقوة ويدل عليه الاستعداد العقلى الكامن فى نفس الطفل لأن يتعقل عند نموه فيما بعد وهو هنا مع أرسطو فى اعتبار هذا العقل مجرد استعداد النفس للمعرفة .

---

(٦٠) المرجع السابق : ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٦١) د. النشار وأبو ريان : قراءات فى الفلسفة . نصوص مختارة من رسالة الكندى فى العقل : ص ٣٥٩ - ٣٦١ ، ابن رشد : كتاب تلخيص النفس وأربع رسائل نشرها وحققها د. الأهوانى ، ط ١ ، النهضة العربية القاهرة سنة ١٩٥٠ ص ١٧٨ - ١٨١ ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د. أبو ريدة طبعة لجنة التأليف القاهرة ١٩٣٨ : ص ١٢١ ، د. عمر فروخ : صفحات من حياة الكندى ، ط ١ دار العلم للملايين بيروت ١٩٦٢ : ص ٨٧ - ٩٠ .

٣ – العقل بالملكة أو بالفعل وهو الذى فى النفس بالفعل وتستطيع النفس استعماله متى أرادت كقوة الكتابة فى الكاتب بمعنى أنه أصبح حاصلا فى النفس بالفعل .

وهو كما قال الكندى : قنية للنفس ، أى قد اقتنته وصار لها موجودا متى شاءت استعملته .

٤ – العقل الظاهر من النفس متى أخرجته كان موجودا لغيرها منها بالفعل .

وهذا العقل أضافه الكندى على أقسام العقل عند الإسكندر . وعلى ما يبدو أنه رأى الاقتصار على الثلاثة فقط لا يكفى لتفسير القدرة العقلية الفردية المميزة لكل شخص عن غيره على حدة فأضاف العقل الظاهر أو المبين وهو الذى به تتبين النفس الإنسانية الفردية للغيرة عما فيها(٦٢) لذا قال عنه : إنه « الظاهر فى النفس متى ظهر بالفعل »(٦٣) .

ويرى الدكتور أبو ريدة أن الكندى قد أخذ برأى الإسكندر فى تقسيم العقول ذلك لأنه يصعب فهم هذا التقسيم على مبدأ القوة والفعل عند أرسطو ، ذلك لأن الكلام عن مبدأ ثابت بالفعل فى النفس الإنسانية مع وصفه بأنه بسيط وغير مختلط وأنه أزلى وأنه بالفعل دائما إنما يثير إشكالات عديدة ، لأن المبدأ الأرسطى القائل بأن كل ماهو بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بتأثير شىء آخر بالفعل ، هذا المبدأ خاضع لمنهج التسلسل الأرسطى المشهور فى الطبيعة ومابعد الطبيعة . أى أن عالم الطبيعة عند أرسطو يفترض وجود سلسلة تراجعية بحيث أن كل ماهو بالفعل إنما يكون كذلك بتأثير شىء آخر بالفعل وهكذا إلى أن نصل إلى الله وهو الفعل المحض . فالقول بأن العقل بالفعل دائم وأنه أزلى إنما يتعارض مع مبدأ تسلسل الفعل والقوة وهذا هو الذى أدى إلى الخلط بين الألوهية والإنسانية فى مفهوم العقل . وإذا قارنا بين تقسيم الإسكندر وتقسيم الكندى نجد كثيرا من التقارب بين الموقفين . إلا أن العقل الفعال عند الإسكندر ويقصد به الله ، قد أصبح عند الكندى والإسلاميين عموما جوهرا

(٦٢) عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، ط ١ ، الانجلو القاهرة ، ١٩٦٩ : ص ٨٥ .
ماجد فخرى : أرسطوطاليس : ص ٦٩ .

(٦٣) النشار : قراءات فى الفلسفة – من رسالة الكندى فى العقل : ص ٣٦١ .

مفارقا متميزا عن الله وعن الإنسان وهو العقل الأول عند الكندى(٦٤) . ويبدو هنا أن هنالك مصادر أخرى فى تحويل فكرة العقل الفعال من معناه عند الإسكندر إلى معناه عند الإسلاميين ، ولعله نتيجة لعدة عوامل : أولها العامل الدينى فى مفهوم الألوهية وأنها ليست قسما من أقسام العقل . وثانيها : آراء تيسنييس كشارح لأرسطو يرى أن العقل الفعال آخر وظائف النفس أو صورة الصور ولكنه ليس الله . وثالثها : الأفلاطونية الحديثة التى ترى أن العقل الأول توجد فيه الأنواع العليا للموجودات وأصولها . وهذا التفسير يفتح الباب لنظرية الصدور ذلك أن الصادر الأول عند أفلوطين عو العقل الكلى(٦٥) .

أقسام العقل عند الإشراقيين

يعد الفارابى أشهر مؤسس لنظرية الفيض فى الوجود . والإشراق فى المعرفة والعقل عنده على أربعة أنحاء(٦٦) :

١ - العقل الهيولانى أو العقل بالقوة : وهو هيئة مافى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات أى قوة من قوى النفس مستعدة لانتزاع ماهيات الأشياء وصورها دون موادها فتكون المعقولات بالنسبة لها قبل أن تعقلها معقولات بالقوة « وهذه القوة تقابل العقل المادى عند الكندى والإسكندر الأفروديسى »(٦٧) . كما « تستطيع العثور على وجه الشبه بينه وبين تعريف تيمستييس ولكن على الرغم من هذه المرونة فإنما نميل إلى اعتقاد هذا الأمر ، وهو أنه من أتباع الإسكندر . لأنه لا يفرق فى الواقع بين النفس الإنسانية الجزئية ، وبين هذا العقل ، ومعنى ذلك هو أن العقل بالقوة أو العقل الهيولانى ليس تلك النفس التى تتهيأ لقبول المعقولات »(٦٨)

---

(٦٤) د. النشار وأبو ريان : قراءات فى **الفلسفة** : ص ٣٦٤ - ٣٦٦ .

(٦٥) المرجع السابق : ص ٣٦٥ - ٣٦٦ .

(٦٦) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٥٧ وما بعدها ، ورسالة فى معانى العقل ص ١٢ وما بعدها ، والنشار وأبو ريان : قراءات فى الفلسفة نصوص مختارة من مقالة فى معانى العقل للفارابى : ص ٤٥١ وما بعدها ، د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٠٤ وما بعدها ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام : ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، صليبا : فى تاريخ الفلسفة العربية ص ١٦١ وما بعدها .

(٦٧) د. النشار وأبو ريان : قراءات : ص ٣٨٧ .

(٦٨) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٠٤ .

٢ – العقل بالفعل أو العقل بالملكة : وهو العقل الذى يتم فيه نقل المعقولات بالفعل ، فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت له ملكة وأصبح هو عقلا بالفعل ، وذلك بالنسبة لما تم تعقله من معقولات ، أما مالم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة .

ونلاحظ هنا أن الفارابى يسوى بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل ، وهو يوحد هنا بين العقل والوجود .

٣ – العقل المستفاد : وهو الذى يدرك المعقولات المجردة أو الصور العقلية والصور المفارقة . والفرق بين الصور العقلية المجردة وبين الصور المفارقة أن الأولى منتزعة من الأشياء المحسوسة ، على حين أن الثانية ليست مادة أصلا ، وإنما هى مفارقة دائما شأنها شأن العقول السماوية المفارقة ، وندركها بطريق الإشراق كهبة من العقل الفعال . ولا يبلغ العقل درجة العقل المستفاد إلا بعد أن تحصل له المعقولات كلها ، معقولة بالفعل أو جلها ، ومتى بلغ العقل الإنسانى هذه الدرجة لم يبق بينه وبين العقل الفعال شىء ، فكأن العقل المستفاد مادة للمعقولات التى تفيض عليه من العقل الفعال وصورة للعقل بالفعل . ونلاحظ هنا أن الفارابى « قد تأثر فى هذه المسألة بتيمستييس لأنه يقول بتدرج الوظائف العقلية فى النفس الإنسانية ، أى بأن العقل بالقوة مادة للعقل بالفعل ، وأن هذا الأخير مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل بالقوة ، فى حين أن العقل المستفاد صورة للعقل بالفعل ومادة للصور العقلية . وإنما كان هذا التدرج ضروريا حتى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجية »(٦٩) . وهذا العقل عند الفارابى جزء خالد فى النفس(٧٠) وهو متأثر هنا كذلك بأرسطو فى مبدأ القوة والفعل . وفى اعتبار العقل المكتسب القريب من العقل الفعال خالدا ، أى فى القول بأن قوة النفس الإنسانية خالدة .

٤ – العقل الفعال : وهو شىء خارج عن النفس الإنسانية أو ذات ما جوهر عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . وهو آخر العقول السماوية المفارقة بحسب نظرية الفيض فى الوجود ، أى عقل فلك القمر ، وهو الذى يصير النفس الإنسانية عقلا بالفعل

(٦٩) المرجع السابق : ص ٢٠٦ .
(٧٠) النشار وأبو ريان : قراءات : ص ٣٣٨ .

ويجعل سائر الأشياء المعقولة لها معقولة بالفعل ، ويمكن النفس من تجريد الصور من موادها بعملية الانتزاع ، وعلى ذلك فهذا العقل ليس من مراتب العقول الإنسانية بل عقل كونى ، ويسميه الفارابى الروح الأمين أو روح القدس ، أو نسبته إلى العقل الإنسانى كنسبة الشمس إلى العين ، فكما أن الشمس تخرج العين من إبصار بالقوة إلى إبصار بالفعل ، فكذلك العقل يجعل العقل مدركا بالفعل بعد أن كان بالقوة . ويسميه الفارابى واهب الصور . وبهذا العقل ترتبط المعرفة كما يرتبط به الوجود .

وابن سينا لا يخرج فى شىء أبدا عن نظرة الفارابى للعقول ومراتبها(٧١) وهناك قوة للنفس سموها عقلا قدسيا وهى عبارة عن استعداد قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعلى إلى شىء كبير وإلى تخريج وتعليم « وليس يشترك فى هذا العقل جميع الناس ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدس لقوتها واستعلائها فيضانا على المتخيلة أيضا فتحاكيها المتخيلة أيضا . وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية(٧٢) .

وواضح أن نظرية العقول عندهم أساس لفهم نظرية النبوة وشرحها ـ كما سيأتى فى مبحث المعرفة النبوية من الباب القادم إن شاء الله ـ.

أقسام العقل عند أصحاب نظرية الاتصال

ويمثلهم ابن رشد الذى تحرر من آراء الإسكندر فى العقل ، ذلك لأنها لم تكن تتفق مع نظرته القائلة « بوحدة النفس كذات روحية مستقلة تستخدم البدن كآلة لها . ذلك أن القول مع الإسكندر بأن العقل الهيولانى قابل للفساد والفناء معناه ، أن للنفس ـ وهى جوهر بسيط ـ جزئين : أحدهما خالد والآخر فان ، ومعناه أيضا أنه من المستحيل أن يتحد العقل المادى مع العقل الفعال اتحادا تاما »(٧٣) .

---

(٧١) ابن سينا : النجاة قسم ٢ ص ١٦٥ – ١٦٦ ، والرسالة الرابعة فى الحدود من مجموعة تسع رسائل فى الحكمة : ص ٧٩ – ٨١ والشفاء (الطبيعيات – ٦ – النفس) طبعة الهيئة ص ٣٩ – ٤٠ .

(٧٢) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٧ – ١٦٨ . (٧٣) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٤٠ .

والعقل الفعال عند ابن رشد ليس خارجا عن النفس الإنسانية ، وليست العقول إلا مظاهر متعددة للنفس ، والعقل الفعال جوهر النفس وليس نوعا آخر من النفس بل هو العملية الأساسية فى كل نفس جزئية .

وحيث « إن للصور عند ابن رشد وجودين : موجودا محسوسا أو شبيها بالمحسوس وهو الوجود الذى لها من حيث هى فى هيولى . ووجودا معقولا ، وهو الذى لها من حيث تجردها عن الهيولى فلذلك إن كانت هنا صور الوجود ، لها من حيث إنها ليست فى هيولى ، فبالضرورة أن تكون عقولا مفارقة إذ كان ليس للصور بما هى صور وجود ثالث »(٧٤) .

أما مراتب العقل(٧٥) عنده فهى ثلاث مراتب أو هى ثلاثة مظاهر نفسية لأنها توجد كلها فى العقل الإنسانى وهى :

١ - العقل المادى أو الهيولانى : وهو العقل المستعد للإدراك ، أو النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معانى الأشياء . ومن ثم فهو عند ابن رشد ذات أو جوهر روحى ، ولما كان لا يتأثر بالمعقولات التى يدركها فإنه غير جسمى . وابن رشد هنا يعدل من نظرة أرسطو للعقل الهيولانى إذ يجعله أرسطو جزءا من النفس بينما يجعله ابن رشد مظهرا من مظاهرها . وهو المظهر المستعد للإدراك . ويجعله أرسطو صورة للنفس ، بينما لا يجعله ابن رشد صورة لها إنما يجعله جوهرا غير جسمى يقوم من الجسم مقام الصورة من المادة . وهو يرى « أنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير المنفعلة أصلا أى غير قابلة للتغيير الذى يعرض للقوى المنفعلة من قبل مخالطتها للموضوع الذى توجد فيه هذه القوة نسبة قوة الحس إلى المحسوسات إلا أن القوة التى تقبل المحسوسات هى مخالطة للموضوع الذى توجد فيه مخالطة ما . وأما هذه القوة فيجب أن تكون غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلا .. وذلك لأنها لو كانت مخالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين : أما أن تعوق صورة

(٧٤) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة : ص ١٣٦ وتهافت التهافت : ج ١ ص ٣٥٦ .

(٧٥) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة : ص ١٤٢ فما بعدها د. النشار : قراءات ، ص ٢٦٨ ، د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين : ص ٣٠١ - ٣٠٧ ، وقارن د. محمود قاسم : فى النفس والعقل ص ٢٤١ - ٢٥٠ ، ٢٩١ - ٢٩٢ .

الموضوع وإما أن تغيرها »(٧٦) . أى أن هذه الصورة إما أن تعوق العقل أو قوة النفس عن قبول الصور الأخرى ، وإما أن تغير هذه الصورة وقت قبول العقل لها . ولذا فيجب أن يكون هذا العقل قوة للنفس كاملة بريئة عن كل صورة ، أى لاتستكمل بصورة ما . وهو بهذا يريد أن لا يجعل هذا العقل قابلا للفساد وإنما يعده خالدا . وخلود هذا العقل إنما يهتم به ابن رشد كى يكون فى إمكانه .. إدراك العقل الفعال أو إدراك كل ماهو خالد ، ومن أجل أن يدرك ذاته يقول ابن رشد : « أما أن كل واحدة من هذه المبادىء يعقل ذاته ، فذلك بين ، من أن العقل فينا لما كان هذا من شأنه أعنى أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات ، أن يرجع فيعقل ذاته إذا كانت ذاته هى نفس المعقولات ، وكذلك ما إذا كان العقل هنا هو المعقول بعينه فكم بالحرى أن يكون هكذا فى العقول المفارقة ، لأن العقل فينا إذا كانت هذه خاصته من جهة ماليس منطبعا فى هيولى ، وإن كان له مع ذلك تعلق بالهيولى فأحرى أن يكون الأمر كذلك فى العقول المفارقة التى ليس لها تعلق بالهيولى أصلا »(٧٧) . وقد تميز موقف ابن رشد فى نظرته للعقل الهيولانى عن أرسطو وشراحه ذلك لأنه ربطا بوحدة النفس عند تعريفها ، والنفس خالدة ، فلا يصح أن يكون العقل الهيولانى إلا خالدا كذلك ، لأنه لا يصح أن تكون النفس خالدة وأحد أجزائها فان . ولذا اختار(٧٨) ابن رشد بالنسبة للعقل المادى القول الذى يرى انه استعداد عرضى ينتج بسبب اتحادات الذرات الروحية بالبدن . وترك قول الإسكندر بأنه مجرد استعداد يفسد بفساد العناصر التى يتكون منها الجسم ومن ثم فهو فان ، كما ترك رأى سائر شراح أرسطو القائل بأن العقل المادى جوهر روحانى يحتوى على شىء بالقوة أو هو استعداد جوهرى فى ذات روحية . وترك رأى الإسكندر بأنه إذا عرفنا العقل المادى بأنه استعداد محض فقد نزلنا به إلى مرتبة الأشياء المادية ووقعنا فى التناقض وهو أن يكون أحد أجزاء النفس خالدا ، وأحد أجزائها فانيا . كما ترك قول سائر الشراح : لأنه يوحى بأن الجوهر العقلى يحتوى على شىء بالقوة مع أنه يجب أن يكون محضا وغير مركب .

(٧٦) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٤٢ - ٢٤٣ .
(٧٧) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة : ص ١٤٢ .
(٧٨) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

٢ – العقل الفعال : والعقل الفعال عنده مظهر من مظاهر النفس ، أى ليس خارجا عنها ، وليس هو والعقل المادى فى الواقع سوى شيء واحد هو النفس الإنسانية ، فإن هذه النفس ، إذا اتصلت بالبدن فلها فعلان أحدهما خاص بانتزاع المعانى وتجريدها ، والآخر استعداد لقبولها(٧٩) .

٣ – العقل المكتسب أو المنفعل : وهو صورة العقل المادى أو هو العقل الهيولانى خرج من القوة إلى العقل ويتحد بالعقل المادى من جهة الإدراك فقط . أى أن العقل المادى هو الذى يدرك العقل المكتسب أى أن العقل المكتسب عنده ليس إلا العقل المادى وقد احتوى على المعانى المجردة من الأشياء المادية(٨٠) . وهذا العقل فان بفناء صاحبه . ولذا فإن العقل المكتسب والعقل الهيولانى لايتحدان اتحاد وجود كما أنه لا يستطيع العقل المكتسب إدراك العقل الفعال ، إلا إذا غابت عنه معارفه أى إلا إذا عاد فأصبح عقلا هيولانيا(٨١) .

بعد هذا البيان المفصل للأسس التى تقوم عليها طبيعة المعرفة نأتى لتفسير عملية المعرفة بحسب الاتجاهات التى ظهرت فى تفسير الكون والنفس والعقل عند فلاسفة المسلمين .

فنستعين بالله ونقول .

---

(٧٩) المرجع السابق : ص ٢٤٤ – ٢٤٥ .
(٨٠) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٣٠١ .
(٨١) المرجع السابق : ص ٣٠٢ .

الفصل الثاني

تفسير المعرفة لدى فلاسفة المسلمين

(أ) تفسير المعرفة وعلاقته بنظرية الكون

مما سبق عرضه نلاحظ أن تفسير المعرفة يرتبط عند فلاسفة المسلمين ارتباطا وثيقا بتفسيرهم للوجود أو لنظرية الكون . وإذا كنا قد رأينا عملهم التوفيقى فى تفسير الكون قد أنتج مدرستين : مدرسة الفيض ، ومدرسة الخلق المستمر لا فى زمن ، فإننا نجد عملا فلسفيا موازيا بالنسبة لتفسير المعرفة . وقد درسنا الأساسين اللازمين لتفسير المعرفة والمرتبطين بنظرية الكون وهما النفس والعقل . ويمكننا أن نميز فى تفسير المعرفة بين مدرستين كذلك : مدرسة أصحاب الفيض فى الوجود وتتسم بصبغة إشراقية فى المعرفة ، ومدرسة الخلق المستمر ، وتتسم بصبغة الاتصال فى المعرفة . ذلك أن نظرية الفيض كانت أساسا بنى عليه الفارابى وابن سينا ومن تبعهم آراؤهم . فى النفس والعقل ، العقل الفعال والعقل المادى والهيولانى والعقل المكتسب ــ كما كانت كذلك منبعا لنظرتهم فى تفسير المعرفة . بينما كانت نظرية الخلق عند ابن رشد مصدرا كذلك لتفسير المعرفة فى شرح اتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعال خلافا لأسلافه من فلاسفة المسلمين . « إذ إن المعرفة تتناسب مع الوجود أو هى صورة منه بعبارة أدق »(٨٢) فكما تصدر الموجودات المختلفة الكثيرة عن الواحد بطريق الفيض فإن المعرفة كذلك تصدر عنه بطريق الإشراق ، عند الفارابى وابن سينا . وكما « ترتبط جميع الموجودات على نحو ما بالموجود الأول ، فإن الوجود العقلى للموجودات ، هو الذى يربط بينها برباط يجعلها على هيئة كائنات متدرجة فى كمالها ، حتى ينتهى هذا التدرج الصاعد إلى الموجود المطلق »(٨٣) وهذا ماعرف بنظرية الاتصال عند ابن رشد .

وفلاسفة المسلمين مسبوقون فى تفسير المعرفة تبعا لتفسير الكون ، بالقطبين الرئيسيين لكل توفيق بين المذاهب الفلسفية : قطب الأفلاطونية التى عرفت

---

(٨٢) د. محمود قاسم : نظرية المعرفة : ص ٣ .

(٨٣) المرجع السابق : ص ٤ .

بالفيض ، وقطب الأرسطوطاليسية الذى يرد الوجود إلى الواقع الطبيعى ، وما تبع هاتين المدرستين من شروح وتوفيق ، ولعل أظهر مدرسة سارت على التوفيق هى الأفلاطونية الحديثة ، التى مالت إلى الفيض بل وزادت عليه .

وفكرة الفيض عند أفلاطون وأفلوطين تعتبر مصدرا رئيسيا للمعرفة الإشراقية ذلك أن النفس التى تمثل مرتكزا أساسيا فى الكون والمعرفة ، تمثل عندهما نقطة اتصال بين عالم المثل أو المعانى الكلية الدائمة الثابتة التى هبطت منه ، وبين عالم الحس أو الجسد ، الذى حلت النفس فيه وتحاول الخلاص منه ، إذ إنها جوهر روحانى ، من طبيعة عالم المثل ، وقد لحقها التشويه بسبب اتصالها بالبدن ، ومن ثم فلابد لها من التطهر حتى تترقى وتعود إلى طبيعتها غير متلبسة بالمادة ، أو حالة فيها . وهذا التطهر للنفس لا يكون بغير الفيض الذى يغمر النفس دفعة واحدة فتشرق عليها المعرفة الحقة وتسمو بها(٨٤) . وقد تسربت هذه الفكرة الإشراقية إلى فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا وكانت موجهة لهم تماما فى نظرية المعرفة الإشراقية .

كما أن إمكان المعرفة أصلا مرتبط بفكرة خلود النفس عند أفلاطون ، ذلك لأن المعرفة لايمكن تفسيرها ــ عنده ــ إلا إذا تأملت النفس المثال فى حياة سابقة على الجسد . فإدراكنا للمحسوسات لابد وأن تسبقه معرفة عقلية موجودة فينا منذ ميلادنا ، وقبل التوجه إلى الأشياء المحسوسة ، وهذا « إنما يفترض أننا امتلكنا عالم المثال قبل ميلادنا وهو علم خالص يكون تذكره أساس نمونا كله . وعلى هذا النحو فالمعرفة التى لدينا عن الأشياء تفترض أن حياة النفس الحاضرة ليست حياتها بأكملها قط ، كما تفترض وجود المثل . لقد وجدت النفس قبل دخولها إلى حياة الجسد وإذن فليس مصيرها مرتبطا قط بمصير جسدها ، وفضلا عن ذلك يمكننا أن نكون على يقين بأنها ستوجد من جديد بعد هذه الحياة الأرضية طليقة من الجسد . ونتيجة هذا كله ليست المعرفة ممكنة إلا إذا كانت النفس خالدة »(٨٥) .

ومن ثم فإن المعرفة الحقيقية عند أفلاطون هى معرفة النفس بالتأمل العقلى الخالص لعالم المثل . والبدن يعيق النفس عن المعرفة ويشوشها ، ذلك أن البدن مبدأ الشهوات

---

(٨٤) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٣٢ – ٣٣ .

(٨٥) فرنر : الفلسفة اليونانية : ص ١٠٥ .

ولابد للنفس من التخلص من هذا البدن وشهواته ، وأن تحل الروابط التى تربطها به ، وتتحرر لتبلغ معرفة المثال بعودتها إلى طبيعتها الحقة . « فالنفس لا تعرف أبدا ما تعرف إلا حين تفكر من تلقاء ذاتها خالصة من كل تماس بالبدن »(٨٦) .

وتأتى الأفلاطونية الحديثة لتركز كذلك على إشراقية المعرفة لدى النفس وإن كانت تقسم إدراكات النفس إلى ثلاث درجات : الإحساس والنظر والوجد :(٨٧) .

فالإحساس : درجة دنيا من المعرفة يقول عنه أفلوطين : إنه كالرسول الذى يأتى من قبل العقل لإيقاظ النفس . والإحساس له قيمة ، إذ هو صورة للمعقول ويدرك الصور كما هى مفصلة بالاستعانة بالنظر إلا أنه لا يرتفع بالإحساس إلى درجة اليقين أو إلى درجة المصدر الذى يجب أن تبدأ منه المعرفة ذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس مادام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتعدد .

أما درجة النظر : فهى درجة أعلى من درجة الإحساس ، يرتب فيها الإنسان بين التصورات ، ويربط بينها من أجل البرهان وهنا توجد ثنائية قائمة بين الذات العارفة والموضوع المعروف ولابد من التخلص من هذه الثنائية بالدرجة الثالثة وهى درجة الوجد .

درجة الوجد : يرتفع فى هذه الدرجة للتعارض بين الذات العارفة والموضوع المعروف لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجى مقابلها ، ومن ثم فعلينا أن لا ننظر إلى المعرفة على أنها تحصيل أو كسب أو ملك وإنما نحسبها فقط وجودا أو اتحادا أو هوية ، حيث تعود النفس للوحدة المطلقة أو الاتحاد بالله ، وفى هذه الحالة يسقط كل شىء من الموجودات وتفنى النفس ، وتمحى الآثار الخارجية وتحصل الوحدة ، وتصبح الذات العارفة هى الموضوع المعروف والموضوع هو الذات وتزول التفرقة بين العاقل والمعقول .

وقد سار فلاسفة الفيض المسلمين على هدى هذه الفلسفة الإشراقية ، فوحدوا بين فعل المعرفة وفعل الإيجاد ، وردوا الإيجاد إلى الفيض كما ردوا المعرفة إلى الإشراق ــ كما سنفصل بعد قليل ــ .

---

(٨٦) المرجع السابق : ص ١٠٧ .
(٨٧) د. عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى : ص ١٤٨ – ١٥٠ .

ولئن اتجه الفارابى وابن سينا أكثر مايكون الاتجاه إلى الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة . فإن ابن رشد قد اتجه بصورة أكبر بل حتى وبصورة كلية إلى أرسطو إذ أخذ مبادئه فى تفسير عملية الخلق ، كما أخذ رأيه فى تفسير المعرفة ، بل وزاد وضوحا عن مذهب أرسطو ، إن لم نقل حل ما جعله أرسطو معضلا .

اتجه أرسطو بالنفس اتجاها واقعيا بعيدا عن المثالية الأفلاطونية واهتم بدراسة الوظائف النفسية دراسة تكاد تكون علمية ، إذ عنى عناية كبيرة بدراسة الإحساسات المختلفة ، وكيفية حدوثها بسبب وجود بعض المؤثرات الخارجية ، كما بذل جهدا كبيرا لبيان طبيعة كل حس من الإحساسات الظاهرة والباطنة .

وذهب إلى أنه لا وساطة بين الله والنفس وأن النفس مسئولة عن وحدة الجسم واتساق وظائفه . ومن ثم فلا وساطة بين العالم المحسوس والعالم المعقول . والعقل عنده قوة صرفة يستطيع أن يتعقل الموضوع كما هو أى تتحقق الصورة المعقولة فيه . وهو ليس نوعا من الحس ، أى ليس قوة جسمية وإن كان يدرك الجسميات . وهو يختلف عن الحس لأن الحس يدرك الجزئيات بأعراضها ، والعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس . والمعقولات موجودة بالقوة فى الصور المحسوسة سواء المجردات الرياضية أو الكيفيات الجسمية .

وهذا يجعل عملية الفهم أو العلم قائمة على كل من الحس والعقل ، وهذا إبراز لدور الحواس فى المعرفة ، إذ إنه لايمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس ، فإن المحروم حاسة محروم من المعارف المتعلقة بها(٨٨) .

وتفسير المعرفة عنده هو إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل ذلك أنه لابد للعقل وهو بالقوة من شيء هو بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل فيخرجه من القوة إلى الفعل أى « يجب أن يكون فى النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التى تحدث الصورة فى المادة . وفى الواقع نجد فى النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث إنه يصير جميع المعقولات . ومن جهة أخرى العقل المماثل للعلة الفاعلية لأنه يحدثها جميعا . وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء

---

(٨٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

بالإضافة إلى الألوان ، يحولها من ألوان بالقوة فى الظلمة إلى ألوان بالفعل »(٨٩) .

وقد كانت نظرة أرسطو مصدرا أساسيا لتفسير ابن رشد للمعرفة . ونفصل الآن تفسير المعرفة عند فلاسفة المسلمين من خلال مدرستين : مدرسة المعرفة الإشراقية ، ومدرسة الاتصال .

وقبل أن نتحدث عن هاتين المدرستين ، نتحدث عن الكندى ، كأول فيلسوف إسلامى ، لنرى تفسير المعرفة عنده ، قبل أن يصبح هذا التفسير إشراقيا على يد الفارابى وابن سينا واتصاليا على يد ابن رشد .

ب – الكندى وتفسير المعرفة

إن الكندى ، وإن ابتدأت فلسفة المسلمين تتخذ طابعها العقلى ، عنده سواء فى الوجود أو المعرفة إلا أن نظريتى الفيض والخلق المستمر لا فى زمن ، لم تظهرا عنده بوضوح بل إنه فى حديثه عن هاتين المسألتين كان مازال قريبا من التصور القرآنى إذ وصف عملية الخلق والإبداع بأنها « إظهار الشىء عن ليس »(٩٠) أى إخراج الشىء إلى الوجود من العدم كما عرف النفس تعريفا آخر بالإضافة إلى تعريف أرسطو الذى اشتهر بعد ذلك عند فلاسفة المسلمين ، عرفها(٩١) بأنها جوهر عقلى متحرك من ذاته بعدد مؤلف ، وهو بهذا يقرر روحية النفس ويصرح بخلودها ولا يتعرض لمسألة وجودها قبل البدن أو معه ، ولكنه يؤكد أن علاقتها بالبدن علاقة عارضة ، مع أنها لا تفعل إلا به فهى متحدة به رغم أنها تبقى بعد فنائه . وحقيقة الأمر ، أننا مهما حاولنا إبعاد الكندى عن نظرية الفيض والإشراق بصورة تفصيلية ، إلا أننا نجد شرحه للوجود والمعرفة كان متأثرا إلى حد ما بالفلسفة اليونانية ، موفقا بينها وبين الدين . وهو يفرق بين نوعين للوجود : وجود الواجب ووجود الممكن . ومن ثم يجعل المعرفة لهذا الواجب هى المعرفة اليقينية كما يجعل هذا الواجب هو موضوع

(٨٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦٤ .

(٩٠) النشار وأبو ريان : قراءات نص من رسالة الكندى فى حدود الأشياء ، ورسومها : ص ٣٤٦ .

(٩١) المرجع السابق : ص ٣١٧ ، ٣١٨ .

المعرفة . ويجعل العقل طريقا لمعرفة الواجب اليقينية ويجعل الحواس طريقا لمعرفة العالم المحسوس المتغير ومن ثم فهى لا تتصف بالثبات واليقين بل بالظن . ولكن فكرة العقول العشرة وفيضها وإشراقها بصورة تبدو فيها الروح الأفلاطونية ، لم تتضح تماما إلا بعد الكندى وعلى وجه الخصوص عند الفارابى وابن سينا ، إذ جعلا العقول العشرة أساسا لتفسير نظرية الخلق ونظرية المعرفة .

أما الكندى بعد أن جعل الخلق إظهارا لوجود الشيء بعد عدم ، جاء ففسر المعرفة على أساس ماأعطى الإنسان من استعداد وطرق لها ، بعضها ظاهرة هى الحواس والعقل والبعض الآخر داخلية هى القلب . ومن ثم فالمعرفة عنده لا تحصل بطريق الإشراق المعرفى وإنما تحصل بثلاث طرق :

أولها : الحواس :

وهى موجودة فى الإنسان منذ أن خلقه الله والإنسان يباشر حواسه فى وجوده مباشرة قريبة جدا منه ومن ثم فهى مرحلة وجود إنسانى أولى . حيث يقول : « ... هى التى لنا منذ بدء نشونا ... فإن وجودنا بالحواس عند مباشرة الحس محسوسة .. قريب من الحاس جدا »(٩٢)

والمحسوسات لها وجود خارجى عنده منفصل عن الذات العارفة ، إذ يقول : « فالمحسوس أبدا جرم »(٩٣) ويجعل فى النفس الإنسانية بالإضافة إلى الحواس ما يطلق « عليه القوة الحساسة وهى تلك التى تشعر بالتغير الحادث فى كل واحد من الأشياء فى الخارج العينى »(٩٤) واعتراف الكندى بالوجود الخارجى على هذه الصورة يجعله مخالفا لأرسطو الذى جعل الأسبقية للوجود المنطقى بينما جعلها الكندى ــ بدافعه الدينى ــ أسبقية فى الزمن . وإذا كان الحس يؤكد الوجود الخارجى عند الكندى فإنه بحاجة إلى أن يعمل مع العقل الذى هو الطريق الثانى للمعرفة .

---

(٩٢) الكندى : رسالة فى الفلسفة الأولى (مجموعة رسائل الكندى) تحقيق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ، ج ١ القاهرة ١٩٥٠ م : ص ١٠٦ .

(٩٣) الكندى : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها . المرجع السابق : ص ١٦٥ .

(٩٤) د. فوقية حسين محمود : مقالات : ص ٦٠ .

ثانيها : **العقل** :

وهو مباين للحس والوجود الخارجي يحتاج العقل لإعمال الفكر فيه ومواصلة معرفته بعد الحواس لتبين حقيقته وكشف قوانينه ويوجد فى هذا العقل الأوائل العقلية المعقولة اضطرارا(٩٥) .

وحقيقة الأمر أن العقل والحس يعملان معا فى المعرفة عنده . يقول الكندى : « .... والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيا بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعنى الإنسانية هى المسماة العقل الإنسانى »(٩٦) .

وهذا يؤكد لنا أن الكندى يحرص على عدم الفصل بين الحواس والعقل فى عملية المعرفة ، وهما يسهمان معا فى إثراء الذات العارفة بمضمون حقيقى له قيمته ووجوده(٩٧) .

ثالثها : القلب :

وهو طريق للإيمان عنده يعمل فوق حدود العقل والحس من الغيبيات وإن كان لايتعارض مع العقل إلا أنه يتجاوزه فيما يعجز عنه هذا العقل . فالعقل يثبت الغيبيات والقلب يؤمن بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ويسلمه . ويؤمن بالنبوة على هذا الأساس دونما إشراق .

(ج) تفسير المعرفة لدى المدرسة الإشراقية

اتضحت النظرة الإشراقية للمعرفة عند الفارابى وابن سينا بصورة كبيرة ، حتى أصبحت عندهما مرجعا لكل من جاء من الإشراقيين بعد ذلك .

(٩٥) الكندى : رسالته فى الفلسفة الأولى : ص ١٠٧ .
(٩٦) المرجع السابق .
(٩٧) د. فوقية : المقالات : ص ٦٧ .

والمعرفة الإشراقية لا ترفض الحس والعقل طريقا للمعرفة ، ولكنها تجعل العقل مصدرا للمعرفة بالإضافة إلى كونه طريقا . إذ هى تبنى الوجود والمعرفة على أساس عقلى . وترد كليهما إلى العقل الفعال واهب الصور والمعرفة . ذلك أن مافى العقل من صور عقلية إنما يعود إلى فيض العقل الفعال . والعقل الإنسانى وإن كان يعرف الواقع المحسوس عن طريق الحواس إنما يقوم بذلك ويترقى من كونه عقلا هيولانيا أو بالقوة إلى عقل مكتسب أو بالفعل . ويقوم بعملية تجريد وانتزاع للصور العقلية بإبعاد ما يلابسها من المادة حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد ، الذى تكون الصور العقلية فيه مجردة وتأخذ قيمتها المعرفية من عقل مجرد مفارق ، هو العقل الفعال ، أو عقل الفلك العاشر أى القمر .

ويشرح الفارابى فكرة الوسائط فى المعرفة كما كانت الوسائط فى عملية الكون أو الخلق ــ فيقول : « قد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ليس الأمر كذلك : إن بينهما وسائط وهو أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الصور إلى التخيل والتخيل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ويؤديها منقحة إلى العقل ، فمبدأ معرفة الأشياء هو الحس . إلا أن المعقول من الشىء وجود مجرد ، وهذا الوجود لا يدرك بالحس بل يدرك بالعقل »(٩٨) .

فالنفس بترقّيها من الحس إلى الخيال إنما تستعد بعملية تطهير أو تجريد أو انتزاع أو كما تسمى شجارا حتى تصل إلى مرتبة تستعد فيها لقبول المعانى التى تفيض عليها مع العقل الفعال على هيئة الإشراق . فعملية التجريد والانتزاع هنا ليست هى العملية الوحيدة فى المعرفة كما عند أرسطو وإنما هى تمهيد نحو قبول ما يشرق به العقل الفعال على العقل الإنسانى فى درجة المستفاد من معان أو صور عقلية .

والأشياء المادية التى تلتقى بها الحواس تعرف بأن تتحول إلى معقولات .

والمعرفة عند الفارابى قد تكون بالحس والتخيل وبالقوة الناطقة أو العقل . لكن مرد ذلك كله سواء أكانت الماديات أم المتخيلات أم المعقولات إلى العقل الفعال .

---

(٩٨) الفارابى : رسالة فى جواب مسائل سئل عنها : ص ٢٧ .

يقول : « وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيلة وقد يكون بالإحساس فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة ، فإن الفعل الذى ينال به ما تشوق من ذلك يكون قوة ما أخرى فى الناطقة وهى القوة الفكرية وهى التى تكون بها الفكرة والرؤية والتأمل والاستنباط .

وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك بإحساس كان الذى ينال به فعل مركب من فعل بدنى ومن فعل نفسانى فى مثل الشيء الذى تتشوق رؤيته فإنه يكون برفع الأجفان وبأن نحاذى أبصارنا نحو الشيء الذى نتشوق رؤيته .... فهذه كلها أفعال بدنية ، والإحساس بنفسه فعل نفسانى وكذلك فى سائر الحواس ، وإذا تشوق تخيل شيء ما خيل ذلك من وجهين :

أحدهما : يفعل بالقوة المتخيلة مثل تخيل الشيء ، الذى يرجى ويتوقع أو تخيل شيء مضى أو تمنى ما ترتكته القوة المتخيلة .

والثانى : مايرد على القوة المتخيلة من إحساس شيء ما ، فتخيل إليه من أمر ما أنه مخوف أو مأمول أو مايرد عليه من فعل القوة الناطقة »(٩٩) .

والعملية تسير فى مراتب وفق مبدأ المادة والصورة ، فكل قوة مادة للأعلى منها ، وصورة لما هى دونها . يقول الفارابى : « فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسّة الرئيسية . والحاسة صورة فى الغاذية ، والحاسة الرئيسية شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة فى الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسية والناطقة صورة فى المتخيلة .. »(١٠٠) وتنتهى المعرفة بالترقى العقلى من درجة العقل بالقوة أو الهيولانى ، إلى المكتسب إلى المستفاد ، لترتسم فى القوة الناطقة على هيئة معقولات مجردة من طبيعة العقل الفعال . يقول الفارابى : « ويبقى بعد ذلك أن ترسم فى الناطقة رسوم أصناف المعقولات . والمعقولات التى شأنها أن ترسم فى القوة الناطقة :

منها المعقولات التى هى فى جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل وهى

(٩٩) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ٤٧ – ٤٨ .
(١٠٠) المرجع السابق : ص ٤٨ .

الأشياء البريئة من المادة .

ومنها المعقولات التى ليست بجواهرها معقولة بالفعل ، مثل الحجارة والنبات . وبالجملة كل ماهو جسم أو فى جسم ذى مادة ، والمادة نفسها وكل شىء قوامه بها فإن هذه ليست عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل .

وأما العقل الإنسانى الذى يحصل له بالطبع فى أول أمره ، فإنه هيئة ما فى مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات فهى بالقوة عقل ، وعقل هيولانى ، وهى أيضا بالقوة معقولة وسائر الأشياء التى فى مادة .. وليس فى جواهرها كفاية فى أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ، ولا أيضا فى القوة الناطقة ، بل تحتاج أن تصير عقلا بالفعل إلى شىء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل .. والفاعل الذى ينقلها من القوة إلى الفعل ، هو ذات ما جوهره عقل ما بالفارق ومفارق المادة ، فإن ذلك العقل يعطى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل شيئا ما ، بمنزلة الضوء الذى تعطيه الشمس للبصر ... وفعل هذا العقل المفارق فى العقل الهيولانى شبيه فعل الشمس فى البصر ، فلذلك سمى العقل الفعال ، ومرتبته فى الأشياء المفارقة التى ذكرت دون السبب الأول ، المرتبة العاشرة ، ويسمى العقل الهيولانى العقل المنفعل . وإذا حصل فى القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشىء الذى منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التى هى محفوظة فى القوة المتخيلة معقولات فى القوة الناطقة . وتلك هى المعقولات الأولى التى هى مشتركة لجميع الناس مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية للشىء الواحد متساوية »(١٠١) .

ومن الواضح جدا أن الفارابى قد أرجع المبادىء الأولية للمعرفة أو الأوليات إلى فيض العقل الفعال ، بعملية صعود بين قوى النفس أو العقل ، وتدرج حتى تكون مستعدة لهذا الإشراق . ومن ثم فالسعادة عنده « هى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، فى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال . وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية »(١٠٢) .

(١٠١) المصدر السابق : ٥٧ — ٥٨ .

(١٠٢) المرجع السابق : ص ٦١ .

ويوجد تقابل تام بين مراتب المعقولات ومراتب الموجودات ، ذلك أن الأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه والأعلى منها يرفع الأدنى إليه . وكذلك العقل الإنسانى فهو ينزع إلى العقل الفعال ، كما أن العقل الفعال يهب الصور لجميع الموجودات الجسمانية ويفيضها على العقل المستفاد ، فلا غرو إذا جاءت المعرفة العقلية مطابقة لموضوعها الخارجى ، لأن العقل الفعال يجمع فى ذاته كل الصور ، فيرسلها إلى عالم الحس ليكسو بها المادة ، كما يرسلها إلى العقل الإنسانى ليولد فيه المعرفة . وبين الصور التى فى العقل الإنسانى والصور التى فى عالم الحس مطابقة تامة تجعل المعرفة يقينية . مرد هذه المطابقة إلى صدور جميع الصور الحسية والعقلية عن العقل الفعال ، وغاية العقل الإنسانى أن يتصل بهذا العقل المفارق ويتشبه به ،ومعنى ذلك أن المعرفة اليقينية لا تحصل إلا بفيض من العقل الفعال ، الذى هو واهب المعرفة وواهب الصور »(١٠٣) ومن أجل هذا الاتصال بالعقل الفعال يقوم العقل بالتخلص والتجرد من المادة ، والتكثر والتجزؤ وبالعودة إلى وحدته وكليته ، فتعود بذلك للمعرفة وحدتها وكليتها . وبقدر ماينجح العقل فى هذا التوحيد يحصل له الكمال الذى يستتبع قربه من العقول المجردة .

ويحذو ابن سينا حذو الفارابى فى تفسيره للمعرفة تفسيرا إشراقيا ، بل ويزيد هذا التفسير شروحا وتأكيدا . وهو يعترف بالحس طريقا للمعرفة ، تصل النفس به إلى المحسوسات لتأخذ عنها صورها . وذلك بتشبهها بالمحسوس وهذا هو الإدراك الحسى عنده ، وهو يعرف الإدراك بأنه « أخذ صورة المدرك ، فإن كان المادى فهو أخذ صورة مجردة عن المادة فقط تجريدا ما لأن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة »(١٠٤) .

ومن ثم فليست المعرفة تذكرا ، وإنما هى انتزاع لصورة المدرك بطريق التجريد ، ولكن الإدراك الحسى لا يكفى فى المعرفة لأنه لا يجرد الصورة عن كل لواحق المادة ، أو كما يقول ابن سينا : « فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق . ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، وإذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ ، وذلك لأنه لاينزع الصورة عن المادة مجردة من جميع لواحقها ولا يمكنه أن يستثبت تلك

(١٠٣) د. صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ١٦٥ ، دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام : ص ١٤٨ .
(١٠٤) ابن سينا : النجاة قسم ٢ ص ١٦٨ - ١٦٩ .

الصورة ، وإن غابت المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما ، بل يحتاج إلى وجود المادة أيضا فى أن تكون تلك الصورة موجودة له »(١٠٥) . ومن ثم فلابد أن تأتى مراحل أخرى تابعة للإدراك الحسى ، وذلك بأن تتجمع هذه الصورة فى الحس المشترك ثم تذهب إلى المخيلة ، والخيال يبرىء الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد ، وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج فى وجودها فيه إلى وجود مادة ، لأن المادة وإن غابت أو بطلت ، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود فى الخيال ... فإنه ـ الخيال ـ قد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكنه لم يجردها عن لواحق المادة ، لأن الصورة فى الخيال هى على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع ما »(١٠٦) .

ثم تأتى مرحلة الوهم ، فتكون الصورة قد اقتربت كثيرا من حدود المعقول ، ولكنها تظل بطابعها الجزئى متعلقة بصور المحسوسات يقول ابن سينا : « وأما الوهم فإنه قد تعرى قليلا عن هذه المرتبة فى التجريد ، لأنه ينال المعانى التى ليست هى فى ذواتها بمادية »(١٠٧) . ولكن هذه الصورة قبل أن تتخطى مرحلة الإحساس ، بما حصل لها من عملية انتزاع وتجريد ، تتلقى نوعا من الإشراق من مصدر عقلى ، يقول : « أما الخير والشر الموافق والمخالف ، وما أشبه ذلك فهى أمور فى نفسها غير مادية وقد يعرض لها أن تكون فى مادة »(١٠٨) وبعد ذلك تبدأ مرحلة الإدراك العقلى ، وهى كذلك مرحلة متدرجة بحسب أقسام العقل ، وعمليات الانتقال من حالة إلى أخرى إنما يكون بما يهبه العقل الفعال من إخراجه لما هو بالقوة إلى ماهو بالفعل . أى أن فعل التعقل يكون بسند خارج عن العقل الإنسانى هو العقل الفعال واهب الصور .

وعلى ذلك فإن المعرفة عند ابن سينا « من أول مراحلها الحسية ، وكذلك موضوعاتها مجلى لتأثير العقل الفعال وتدبيره . ولا يكون الموقف التجريبى سوى مرحلة مؤقتة وظيفتها تفصيل عملية الإدراك فحسب دون النظر فى أصلها

(١٠٥) ابن سينا : النجاة قسم ٢ : ص ١٦٩ .
(١٠٦) المرجع السابق : ص ١٦٩ - ١٧٠ .
(١٠٧) المرجع السابق : ص ١٧٠ .
(١٠٨) المرجع السابق .

الميتافيزيقى(١٠٩) فالاتصال بين العقل الإنسانى المتسفاد والعقل المفارق الفعال أساس تفسير عملية المعرفة عنده ، إذ « بالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذى استبدأ منه وارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط عنه »(١١٠) ويتلوه إدراك الجواهر اللازمة للأول بإشراق الأول ولما بعده من ذاته وبعدهما الإدراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طبائع عقلية متبددة المبادىء والمناسب »(١١١) ودور الحواس والخيال إنما هو التمهيد فحسب لمعرفة المعانى .

والنفس فى سبيل الوصول إلى الاتصال بالعقل الفعال ، إنما تقوم بعملية تطهر تعود بها إلى طبيعتها الروحية أو إلى جوهريتها العقلية ، حيث إن « كمال الجوهر العاقل : أن تتمثل فيه جلية الحق الأول قدر مايمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ماهو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الأول ، بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، والأجرام السماوية ثم مابعد ذلك ، تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل »(١١٢) .

ويزيد ابن سينا المعرفة الإشراقية تفصيلا حتى يظن به أنه متصوف يتحدث بلهجة الصوفية ، وليس الأمر كذلك بل إن العبارة الصوفية التى تلمح عنده ، ليست إلا تعبيرا عن التعليل العقلى للوجود ، والتفسير الإشراقى للمعرفة ، وليست تلك الصوفية العملية القائمة على تزكية الروح بالعبادات والرياضات الجسمية ، وإنما هى صوفية عقلية ، أو إشراقية طريقها التفكير العقلى والرياضة العقلية . ذلك أن طبيعة الوجود – فى نظره – فى أكمل صورتها عقلية مجردة ، وطبيعة المعرفة فى أكمل صورتها لذة عقلية باتصال العقل الإنسانى بالعقل الفعال ، بطريق التطهر من أدران المادة وكدورات الحواس والتجوهر بالتجرد عن كل ما يلابس النفس حتى تعود إلى عالم القدس حيث يقول : « إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها ، وهم فى

---

(١٠٩) د. النشار وأبو ريان : قراءات :ص ٥١٣ – ٥١٤ .

(١١٠) الطوسى : شرح الإشارات على هامش الإشارات والتنبيهات لابن سينا . ج ٣ ط ٢ دار المعارف القاهرة : ص ٢٤٢ .

(١١١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات : ٢٨٠/٣ .

(١١٢) المرجع السابق : ٢٢/٤ ، ٢٣ .

حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم قد نضوها(١١٣) وتجردوا عنها إلى عالم القدس »(١١٤) .

وقد وضح ابن سينا هذا النوع من التصوف المعرفى ـ الإشراق ـ الذى أراده ، بأنه ليس تصوف التقرب بالأعمال ، فميز بين كل من العابد والزاهد والعارف ، فقال : « المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد . والمنصرف بفكرة إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف »(١١٥) والعارف عنده أعلى هذه المراتب ويمر فيها ولكن الزهد والعبادة عنده غيرها عند غير العارف ، ذلك « أن الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى ويبيع متاع الدنيا ومتاع الآخرة . وعند العارف تنزه ماعما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة هى الأجر والثواب . وعند العارف رياضة مالهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور ، إلى جانب الحق ، فتصير مسالمة للسر الباطن ، حينما يستجلى الحق لاتنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع إلى نور الحق ، غير مزاحم من الهمم ، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس »(١١٦) .

ويتحدث عن المراحل التى يمر فيها المريد من أجل الوصول فيقول : « أول درجات حركات العارفين ما يسمونه بالإرادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى ، من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سيره إلى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أعراض :

الأول : تنحية مادون الحق عن مُسْتَنِّ(١١٧) الإيثار .

---

(١١٣) نضوها : بمعنى خلعوها .

(١١٤) ابن سينا : الاشارات : ٤٧/٤ .

(١١٥) المرجع السابق : ص ٥٧ - ٥٨ .

(١١٦) المرجع السابق : ص ٥٩ - ٦٠ .

(١١٧) مستن الإيثار : طريقته . انظر شرح الطوسى : ص ٧٨ .

والثانى : تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ، منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى .

والثالث : تلطيف السر للتنبيه ...

ثم إنه إذا بلغت الإرادة والرياضة حدا ماعنَّت له خِلْسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم أوقاتنا . وكل وقت يكتنفه وَجْدان : وَجْدٌ إليه ، ووجد عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشى . إذا أمعن فى الارتباض ، ثم إنه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض . فكلما لمح شيئا عاج(٢) منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شىء .. فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق وكان له نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وكان بعد مترددا ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وهناك يحق الوصول »(١١٩) .

وبهذا يكون تفسير المعرفة لدى الفارابى وابن سينا تفسيرا عقليا إشراقيا . وإننا نلاحظ أن النزعة العقلية هى المسيطرة على تفسيرالمعرفة وطبيعتها ولكنها عقلية من نوع معين فهى ليست مجرد الوقوف عند التركيز على **العقل طريقا** للمعرفة ، ولكنها تتجاوزه إلى أن يكون العقل طريقا لها **ومصدرا** . فالعقل الإنسانى يتدرج فى مراتب الكمال بعد انتزاع الصور من الحس من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد . ثم يتصل بالعقل الفعال الذى هو المصدر للمعرفة ، فيهب الصور للعقل المستفاد ، وهو الذى يخرج العقل من القوة إلى الفعل . وهو الذى يفيض ويشرق على المراحل المعرفية مايسمى بالشوق أو التطلع إلى أعلى ، حتى تعود النفس بالتجرد والتطهر إلى وحدتها وكليتها وجوهريتها العقلية ، ولكن هذا التفسير العقلى وإن اصطبغ بعبارات ومصطلحات صوفية ، على الأخص عند ابن سينا ، ليست تفسيرا صوفيا قائما على العمل ، بحيث تنتهى العملية فيه إلى معرفة صوفية قائلة باتحاد العقل

(١١٨) عاج : رجع وانثنى . انظر المرجع السابق : ص ٨٧ .
(١١٩) ابن سينا : الإشارات : ٤/٧٦ – ٩٣ .

الإنسانى بالعقل الفعال . ذلك لأن العقل المستفاد فى المعرفة الإشراقية يبقى غير متحد بالعقل الفعال ، وإن كان العقل الفعال يهبه الصور العقلية . وبعبارة أخرى فإن التفسير الإشراقى للمعرفة يقول بثنائية المعرفة تبعا لثنائية الوجود ، ولا يقول بوحدة الوجود ووحدة المعرفة . ومن هنا كان هناك اعترافه بالمعرفة الحسية ، واعترافه بالمعرفة العقلية . وكان هناك معرفة عقلية تفيض أو تشرق عن العقل الفعال . وكان العالم متكثرا بما فيه من عقول ومادة مكثرة ، وهناك الله سبحانه الذى هو فى تصورهم عقل محض واحد لا كثرة فيه بوجه من الوجوه . وهذه الفيضية فى الوجود ، والإشراقية فى المعرفة لا تبرر اتهام الفارابى وابن سينا بالقول بوحدة الوجود كما ذهب إلى ذلك دى بور بقوله :

« وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات فى كلام الفارابى ، مجرد ستار ظاهرى يستر عقيدة صوفية فلسفية تقول بفناء العقل الإنسانى فى العقل الكلى وبفنائه فى الله أخيرا . فالفارابى يقول إن العالم إذا نظرنا إليه باعتبار صدوره عن علته ، وجدناه شيئا غير الله . ولكن النفس الإنسانية إذا صعدت إلى العالم العلوى رأت أن هذه الحياة هى عين الحياة الآخرة لأن الله فى كل شىء وهو الكل فى وحدته »(١٢٠) إذ إن المقصود بعبارة الكلى فى وحدته لدى الفارابى ، هو أن الكثرة ترجع إلى الوحدة التى صدرت عنها العقول بطريق الفيض ، وما نظرية فيض العقول عن الله إلا لتفسير صدور الكثرة عن الواجب الواحد أى لتفسير الاثنينية فى الوجود ، بينما عقيدة الفناء ووحدة الوجود الصوفية تقوم على إذابة وجود الممكن فى وجود الواجب حتى يصبح عديم القيمة ووحدة ، المعرفة تقوم من ثم عند الصوفية على فناء عالم الحس وإفقاده كل اعتبار وإذابة العقل الإنسانى فى علم الله بحيث لا يكون ثمة علم إنسانى ، لكن المعرفة الإشراقية تعترف بوجود الممكن حتى مع اعترافها بالواجب وتجعل المعرفة منتزعة من عالم الحس ، وبوساطة الحس والعقل ، مع كونها تعزو الصور العقلية الموجودة فى الحس والعقل وانتقال العقل وتدرج المعرفة إلى ما يهبه العقل الفعال . كما أن الطريق الصوفى لا يلتزم بمنطق العقل ومقولاته وبقضايا المنطق والعقول . أما الطريق العقلى الذى يقابله فهو تأمل فكرى لا يخرج عن قواعد العقل يعود إلى درجة من الكمال والتجرد والانخلاع من المادة ، التى تكدر صفو العقل أو المحسوسات التى تعيق تمام

---

(١٢٠) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام : ص ١٥٢ .

المعرفة ، حتى يصل الشخص إلى درجة العقل المستفاد ، وهى مرتبة لا يصلها كل أحد من الناس ، فيتصل بالعقل الفعال الذى يهبه الصور أو المعرفة اليقينية . وهو يصل إلى هذه المعرفة وهو فى حالة وعى كامل وسلاح العقل والفكر عنده على أحسن ما يكون ولا يصرح إلا بما هو مع العقل وفى دائرته »(١٢١).

وأن من اتهم المعرفة الإشراقية بأنها صوفية قد احترزوا بأن هذه المعرفة فى أصلها عقلية وإن ظهرت بعبارات صوفية ولكنها صوفية من نوع آخر غير التصوف الروحى . يقول د . مدكور : « لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التى قال بها الفارابى أنها قائمة على أساس عقلى فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى إلى مدارج الكمال . بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل . وطهارة النفس فى رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب ، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات هناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر بجانب الفضائل العقلية »(١٢٢) . ويصف الدكتور مدكور المعرفة الإشراقية السينوية بأنها فى طبيعتها واقعية مثالية أو حسية تجريبية فى أساسها وعقلية إشراقية فى قمتها(١٢٣) . وهذه المعرفة ثنائية أو ذات وجهتين : فهى إنسانية من جهة الإنسان ، من حيث الوسائل والآلات وعملية الانتزاع والتجريد ، وهى من جهة أخرى إلهية أو عقلية إشراقية – بمفهومهم الفلسفى – لأنها تفيض أو تشرق عن العقل الفعال ، أى أنها عقلية المصدر أو مثالية لأنها تعود إلى الصور التى تكون فى العقل الفعال ، وواقعية لأنها تعود إلى عملية الانتزاع والتجريد للصور العقلية من المحسوسات . ونلاحظ هذه الازدواجية فى طبيقة المعرفة لدى فلاسفة الإشراق لأنهم كانوا يجمعون بين مثالية أفلاطون والأفلاطونية الحديثة وبين واقعية أرسطو . وفى صدد تقييم هذه النظرية المعرفية لدى الإشراقيين . وأنها بين المثالية والواقعية أو هى واقعية ومثالية يرى الدكتور البهى(١٢٤) أن الفارابى يقف فى طبيعة المعرفة موقفين ،

---

(١٢١) جوزف الهاشم : الفارابى ، ص ١٣٥

(١٢٢) د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : ٣٩/١ .

(١٢٣) المرجع السابق : ١٧٩/٢ .

(١٢٤) د . محمد البهى : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى : جـ٢ ط٢ عيسى الحلبى القاهرة ١٩٥١ : ص ١٤٤ – ١٤٥ .

تبعا لرأى أرسطو الذى قلده أولا ثم لأفلاطون والأفلاطونية الحديثة ومن ثم تبعا لموقفه التوفيقى بين الدين والفلسفة .

فهو واقعى إذ يرى أن معرفة الطبيعة هى غرض المعرفة والإنسان كمخلوق فى الطبيعة محور عملية المعرفة ، فهو يعرف الاثنينية القائمة بين الماهيات والهويات(١٢٥) وأنه بعقله يعرف الماهيات أو الكليات بانتزاعها من الهويات المقررة فى الخارج وبحسه يدرك الهويات أو المشخصات وهو هنا يبحث الوجود والمعرفة فى دائرة المنطق أو الدائرة الإنسانية وطريق إدراك الماهية التى هى أعلى طرفى الاثنينية العقل وحده ذلك لأن للماهية عنده وجودا ذهنيا ، ولأن لهذه الماهية وجودا مقررا فى الخارج فى الهويات كان إدراكها فى الخارج المحسوس عن طريق الحواس . ومن هنا كانت اثنينية فى طريق المعرفة ، إحداهما عن طريق العقل الذى يدرك الماهيات بلانتزاع أو التجريد والأخرى طريق الحواس التى تتصل بالمحسوسات وتباشرها . وهذه النظرة لا تستطيع أن تقدم شيئا إلا فى دائرة عالم الشهادة أو عالم الطبيعة ومن ثم كانت نظرته الإشراقية لإتمام عملية المعرفة ، ومن أجل معرفة عالم الغيب الذى لا يكون بلانتزاع والتجريد الذى أساسه الاتصال بالمحسوسات ، ومن ثم كان التفسير الإشراقى للمعرفة الذى من أجله يمكننا أن نحكم على أن الفارابى كمؤسس لنظرية المعرفة الإشراقية عند فلاسفة المسلمين .

وهو **مثالى** ، إذ إنه بعد أن ربط المعرفة بالوجود ، والوجود لا يقتصر على عالم الشهادة ، إذن فالمعرفة أيضا لا تقتصر على هذا العالم ومن ثم كان التفسير الفيضى للوجود الذى يوازيه التفسير الإشراقى للمعرفة . الذى تكون قيمة المعرفة أسمى ، تبعا لقيمة الوجود ، إذ إن موضوع المعرفة هنا هو الصور العقلية الفائضة ، والتى تنتهى إلى العقل الفعال واهب الصور أو إلى العلم الإلهى . والله هو الوجود الأسمى ومن ثم كانت المعرفة على هذا التفسير هى المعرفة الأسمى . والموجه لهذا التفسير الإشراقى للمعرفة ، لا شك أنه الأفلاطونية أو الأفلاطونية الحديثة .

(١٢٥) الهويات: جمع هوية وهي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة فى الغيب المطلق. والماهية ما به الشيء هو هو . وقيل منسوب إلى «ما» والأصل مائية قلبت الهمزة هاء لئلا تشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ماء، والأظهر أنه منسوب إلى «ما هو» جعلت الكلمتان كلمة واحدة: وهي تطلق غالباً على الأمر المتعقل. وإذا كان الأمر المتعقل موجوداً فى الخارج سمى حقيقة، وإذا تحقق فى الخارج متميزاً عن غيره سمى هوية.
انظر: الجرجاني: التعريفات. ص (١٧١، ٢٩٩)

(د) تفسير المعرفة لدى مدرسة الاتصال

يعترف ابن رشد كسائر فلاسفة المسلمين بالوجود الحسى والعقلى ، وأن المحسوس أو الواقع مصدر للمعرفة ، وأن الحس والعقل كلاهما يشاركان فى عملية المعرفة. فالحس « إنما يدرك الصور من حيث هى شخصية وبالجملة من حيث هى فى هيولى ومشار إليها،وإن كان لا يقبلها قبولا هيولانيا على الجهة التى هى عليها خارج النفس ، بل على جهة أكثر روحانية ... وأما العقل فإن من شأنه أن ينتزع الصورة من الهيولى المشار إليها ويتصورها مفردة على كنهها وذلك من أمره بين ، وبذلك صح أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن هاهنا معارف أصلا »(١٢٦) .

وتسير المعرفة من جهة المحسوس مبتدئة من الحواس إلى المخيلة إلى العقل فى مراحل ومراتب من التجريد والانتزاع ، وكل مرتبة أعلى فهى أعلى وأشرف فى الوجود والمعرفة . ولا خلاف لابن رشد مع سابقيه من فلاسفة المسلمين ، فى مسألة الانتزاع والتجريد من حيث هى عملية تنتقل بها الصورة من المحسوس إلى المعقول ، ذلك لأنهم جميعا أخذوا هذه الفكرة من أرسطو ، لكن الخلاف بينه وبين مدرسة الإشراق السابقة له ، فى مصدر الصور العقلية وطريق حصول العقل الإنسانى عليها ، فبينما كان مصدر هذه الصور عقلا مفارقا خارجا عن النفس الإنسانية ، وبطريق الجذب والإشراق أو الفيض من هذا العقل المفارق على العقل الإنسانى عند مدرسة الإشراق ، فإن هذا المصدر عند ابن رشد قائم فى العقل الإنسانى نفسه من جهة ما هو هيولانى مستعد،ومن جهة ما هو فعال ينقل العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل بعد عملية التجريد ، وبطريق اتصال العقل الهيولانى الإنسانى بالعقل الفعال الذى هو مظهر من مظاهر النفس الإنسانية وليس خارجا عنها ولا مفارقا لها.وبعبارة أخرى إن نظرية الاتصال بالعقل الفعال طريقا لتفسير المعرفة عند ابن رشد ، ليست فى حقيقة الأمر إلا « نظرية تجريد المعانى الكلية التى تنتهى بانتقال العقل المادى من القوة إلى الفعل ، وإلا نظرية مثالية فى الحدس العقلى الذى تستطيع النفس الوصول إليه عندما

---

(١٢٦) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة : ص ٥٧ ، ٥٨ .

تعلم أنها ذات مستقلة عن البدن وفى هذه المرحلة الأخيرة ، تعرف النفس ذاتها على أنها صورة مفارقة ، أى ذات قائمة بنفسها تحدد للجسم كيانه ووجوده »(١٢٧).

وابن رشد فى تفسيره للمعرفة بهذا الاتصال ، يسير وفق نظريته فى الكون بأن يجعل الخلق إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل ، وبارتباط ذلك بالخالق إذ أنه هو معطى الرباط يقول ابن رشد : « فانظر كيف تلطفت العناية الإلهية لاتصال الوجودين أحدهما بالآخر فجعلت بين القوة المحضة والفعل المحض هذا النوع من القوة . أعنى القوة التى تكون فى المكان حتى التأم بذلك هذا الارتباط بين الوجود الأزلى والفاسد »(١٢٨).وكما أن معطى الرباط أقدم من الموجود الممكن بالسببية(١٢٩) فالعقل الفعال كذلك أقدم من العقل الهيولانى بالسببية ، لأنه هو سبب المعرفة باتصاله به ، وإخراجه من القوة إلى الفعل .

ونظرية الاتصال فى المعرفة ترد المعرفة إلى الإنسان أو إلى وحدة العقل الإنسانى الذى هو فى أحد مظهريه فعال . وتقيم بناءها على إمكان معرفة الإنسان لذاته . بما فيه من عقل فعال هو من طبيعة عقلية تشبه عقول الأفلاك أو مبادئها ، تلك التى تعقل ذاتها . يقول ابن رشد : « أما أن كل واحدة من هذه المبادىء يعقل ذاته فذلك بين من أن العقل فينا لما كان هذا شأنه ، أعنى أنه يعرض له عندما يعقل المعقولات أن يرجع فيعقل ذاته ، إذ كانت ذاته هى نفس المعقولات وكذلك ما إذا كان العقل هنا هو المعقول بعينه ، فكم بالحرى أن يكون الأمر هكذا فى هذه العقول المفارقة . لأن العقل فينا إذا كانت هذه خاصته من جهة ماليس منطبعا فى هيولى ، وإن كان له مع ذلك تعلق بالهيولى ، فأحرى أن يكون الأمر كذلك فى العقول المفارقة التى ليس لها تعلق بالهيولى أصلا ، ولذلك يكون العقل والمعقول فيها أكثر فى معنى الاتحاد مما هو فينا فإن العقل منا وإن كان هو المعقول بعينه ففيه تغاير ما من جهة نسبته إلى الهيولى »(١٣٠) .

---

(١٢٧) د . محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد : ص ٨ – ٩ .

(١٢٨) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة : ص ٩٤ .

(١٢٩) المرجع السابق : ص ٩٥ .

(١٣٠) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة : ص ١٤٢ ، د . محمدو قاسم : فى النفص والعقل : ص ٢٨١ .

وابن رشد فى نظرية الاتصال أكثر واقعية من سابقيه من أصحاب نظرية الإشراق وإن كان الواقع معتبرا لدى الجميع ، ذلك لأن إرجاع المعرفة إلى وحدة العقل الإنسانى ، والإنسان من هذا الواقع عند ابن رشد ، أكثر تعبيرا عن الواقع من رد هذه المعرفة إلى جوهر مفارق كما عند أصحاب مدرسة الإشراق . وإن كانت هذه الواقعية قد جعلت ابن رشد يقول بأزلية أو خلود العقل الإنسانى بمظهريه الهيولانى والفعال . يقول ابن رشد : « ولما كان العقل الذى بالفعل منا ليس شيئا أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود فى العالم فى جزء جزء منه ومعرفة شىء شىء مما فيه بأسبابه البعيدة والقريبة حتى العالم بأسره وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء ولذلك ما قيل إن العقل الفاعل يعقل الأشياء التى هنا . لكن يجب أن يكون يعقل هذه الأشياء بجهة أشرف ، وإلا لم يكن هنا مغايرة بيننا وبينه . وكيف لا وقد تبين أن العقل منا الذى بالفعل كائن فاسد لتشبثه بالهيولى ومعقوله هو أزلى فى غير هيولى ولقصور العقل الذى فينا احتاج فى عقله إلى الحواس . ولذلك متى عدمنا حاسة ما عدم منا معقولها وكذلك متى تعذر علينا حس شىء ما فاتنا معقوله »(١٣١).

وابن رشد يجعل الإنسان أقرب الموجودات إلى العقول والأفلاك ، بل يجعله « الواصلة التى اتصل بها الوجود المحسوس بالوجود المعقول »(١٣٢) . ومن هنا كان الإنسان محورا لعملية المعرفة وهو بهذا يعطى الوجود الإنسانى أهمية أكثر فى العالم من النظرة الإشراقية السابقة . ولعله كان مدفوعا هنا بدافعين : دافع دينى يجعل الإنسان محور عمارة الكون والاستخلاف فيه ، ودافع انتصار للاتجاه الأرسطى الذى قدس العقل الإنسانى . فرد وجود الماهيات إلى الوجود العقلى القائم فى الواقع معترضا على الاتجاه الأفلاطونى الذى كان يرى مفارقة الصور أو المهايا لتكون فى عالم المثل . ولعل اعتزاز ابن رشد بالنشاط العقلى الإنسانى دفعه إلى التركيز أكثر من سابقيه على محاولة إثبات الاتصال بين الحكمة والشريعة(١٣٣) من أجل إثبات وحدة الحقيقة على أساس عقلى . وقد كان يدافع بذلك عن الطريقة العقلية التى يوحى بها القرآن فمثلا دافع .

---

(١٣١) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة : ص ١٤٤ – ١٤٥ .

(١٣٢) المرجع السابق : ١٥٩ .

(١٣٣) ألف كتابا بعنوان فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

عن البرهان العقلى على وجود الله فى وجه التقليد ، كمل انتقد أدلة المتكلمين التى تركز على ظاهرة الحدوث كدليل على وجود الله ، وارتضى بدلا منها دليل الاختراع ودليل العناية اللذين هما دليلان برهانيان – فى نظره – لا يتزعزعان وينفعان لكل طبقات الناس ، سواء أكانوا جمهورا أهل جدل أم خاصة أهل برهان .

ومن مظاهر هذه الواقعية لدى ابن رشد ، أنه كان يجعل كسب المعقولات متوقفا على التجربة ذلك أنه إذا تأملنا حصول المعقولات لنا ، وبخاصة المعقولات التى تلتئم فيها المقدمات التجريبية ظهر أننا مضطرون فى حصولها لنا أن نحس أولا ثم نتخيل وحينئذ ويمكننا أخذ الكلى ، ولذلك فإن من فاتته حاسة من الحواس ، فاته معقول ما ، فإن الأعمى لا يعقل الألوان ولا يدركها .

وأيضا فإن من لم يحس أشخاص نوع ما ، لم يكن عنده معقوله وليس هذا فقط ، بل يحتاج مع هاتين القوتين إلى قوة الحفظ ، وتكرر ذلك الإحساس مرة بعد أخرى حتى ينقدح لنا الكلى . ولهذا صارت هذه المعقولات إنما تحصل لنا فى زمان . وهو بهذا يأخذ طريقا غير طريق الإشراقيين وغير طريق المتصوفة فى تفسير المعرفة . ولا وجه لما يقوله الدكتور إبراهيم بيومى مدكور متهما نظرية الاتصال عند ابن رشد بأنها إشراقية وصوفية إذ يقول : « ولعل فى هذا الذى قدمناه ما يكفى لإثبات أن ابن رشد اعتنق نظرية السعادة الفارابية ومن الغريب أنه لم يدخر وسعا فى نقد الفارابى وابن سينا وتجريحهما ولم يستطع أن يكون لنفسه مذهبا مستقلا ينفصل عن مذهبيهما وهو أشد ما يكون تأثرا بهما فى المسائل التصوفية ، فهو يعلن مثلا أن العلم سبيل الوصول والسعادة الروحية وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق المرء الحجب ويرى نفسه وجها لوجه أمام الحقائق العلوية ، ويرفض رفضا باتا تقشف الصوفية وزهدهم وسيلة التجرد والاتصال »(١٣٤) ذلك أن هناك طريقين للاتصال : « اتصال يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات فى عقلنا ، واتصال يعتمد على القول بأن موهبة الهبة لا تتيسر ، إلا للسعداء ، وإن ابن رشد يقول بالطريق الأول طبقا لمذهبه فى تدرج المعرفة الإنسانية فى المحسوسات حتى المعقولات أى يقول بتطور طبيعى للمعرفة وينكر الطريق الثانى لأنه لا ينزع منزعا حسيا أو عقليا ، بل يفسر

(١٣٤) د . إبراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : ١/٥٦ – ٥٧ .

المعرفة بنوع من العجائب والخوارق »(١٣٥) . وكما يعلق الدكتور محمود قاسم بقوله : « شتان الفرق بين كلتا النظريتين – نظرية الاتصال عند ابن رشد ونظرية الإشراق عند الفارابى وابن سينا – فإن أبا الوليد إذا تحدث عن اتصال ما فاته يتحدث عن اتصال العقل المادى بالعقل الفعال ... ذلك بأن هذا الاتصال ، اتصال عقلى إنسانى محض ، أى عملية عقلية تتم داخل النفس الإنسانية أولا وآخرا . وأما الاتصال لدى الآخرين فذو دلالة أو اتجاه صوفى – إشراق – لأنه يزعم أنه يرفع الإنسان من عالمه الحسى لينتهى به إلى مشارفة عالم الأمر الإلهى »(١٣٦). واتحاد العقل المادى بالعقل الهيولانى عند ابن رشد يمثل وحدة العقل ووحدة التكوين النفسى للجنس البشرى ، ووحدة العقل التى يصفها « ليست سوى وحدة المدركات العقلية التى يطلق عليها أحيانا العقل بالفعل ، وأحيانا اسم العقل المكتسب ذلك أن جميع الناس يفكرون بنفس الصور العقلية لهذا السبب اليسير ، وهو أن هذه المعانى التى تتألف منها المعرفة الإنسانية إنما تنشأ عن أصل واحد مشترك بينهم جميعا ، وهو العالم الخارجى وما يحتوى عليه من كائنات »(١٣٧).

والنفس عند ابن رشد فى تدرج وظائفها العقلية تنتهى إلى الاتصال ، « وهى إذا أدركت معانى الأشياء المادية استطاعت إدراك ذاتها فى آخر الأمر . وإنما كان ذلك أمرا مستطاعا لأنها كائن مستقل على الرغم من وجود بعض الصلات بينها وبين الجسد وإذا أدركت النفس ذاتها لم يعد ثمة مجال للتفرقة بين المدرك والمدرك أى بين العقل والمعقول وذلك لأنه لا يمكن التمييز حينئذ بين مظهرين مختلفين : أحدهما بالقوة الآخر بالفعل »(١٣٨).

وهى مع هذا التدرج واحدة لأنها تسمى عقلا فعالا ، إذا نظرنا إليها على اعتبار أنها الجوهر الروحى الذى يصنع المعقولات أو المعانى ، وتسمى عقلا ماديا حين تقبل المعانى التى تجردها من الأمثله الحسية الخارجة عنها(١٣٩) .

---

(١٣٥) د . محمد عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد . دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ : ص ٧٨ . ابن رشد : تلخيص كتاب النفس تحقيق د . الأهوانى النهضة . القاهرة ١٩٥٠ مقدمة المحقق : ص٦٠ ، د . محمود قاسم : نظرية المعرفة : ص ٨ ، ٩ .

(١٣٦) د . محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٧٥ .

(١٣٧) المرجع السابق : ص ٢٦٠ .

(١٣٨) المرجع السابق : ص ١٨٢ .

(١٣٩) المرجع السابق : ص ٢٨٧ .

وفكرة خلود العقل عند ابن رشد ينسجم معها رأيه فى إمكان إدراك الخالد إذ ليس من المستحيل أن يدرك الخالد ذاته وغيره من الأشياء الخالدة ، ومن ثم فهى أساس الحدس العقلى أو الإدراك الذاتى عنده .

كما أن « التجرد وعدم الاختلاط بالمعانى التى تحل فى العقل الهيولانى شرط أساسى فى إمكان إدراك النفس لذاتها كجوهر عقلى »(١٤٠) .

كما أن هناك نوعا من التوازى بين تدرج الوظائف النفسية من جهة الوجود ، ومن جهة المعرفة . فهناك وجود يكمل شيئا فشيئا ، وهناك معرفة تسمو هى الأخرى شيئا فشيئا وكل مرتبة فى الوجود تقابلها مرتبة فى المعرفة وقد شرح هذه النظرية فيما يتعلق بالوظائف النفسية الدنيا فى كتاب الحاس والمحسوس فقال : « فتكون ها هنا للصورة ثلاث مراتب : الأولى جسمانية ، ثم تليها المرتبة التى فى الحس المشترك وهى روحانية ثم الثالثة وهى التى فى القوة المتخيلة وهى أكثر روحانية . ولكونها أكثر روحانية من التى فى الحس المشترك لا تحتاج القوة المتخيلة فى إحضارها إلى حضور المحسوسات »(١٤١) .

وقد وضح هذا التدرج فى الوجود والمعرفة فى هذه الوظائف بمثال يقربه من الأذهان فقال : إن اللون الذى يحدث فى الهواء ليس باللون الذى يحدث فى العين واللون الذى يحدث فى الحس المشترك ليس باللون الذى يحدث فى العين واللون الذى يوجد فى الخيال يختلف عن اللون الذى يوجد فى الحس المشترك . واللون الذى يحدث فى الذاكرة شىء آخر غير الذى يحدث فى الخيال .

أما فيما يتعلق بالوظائف العليا أو العقلية : فهى على مظاهر النفس الواحدة أو أقسام العقل الواحد عنده . وهو هنا يفرق بين أمرين : بين الصور المدركة فى النفس وبين الصور العقلية المفارقة . أما الأولى فيريد بها الحس والخيال ، وأما الثانية فهى كل من العقل الهيولانى والعقل الفعال ، وهذان العقلان شىء واحد من جهة الوجود ، أى أنهما يعبران عن مظهرين للنفس إذا اتصلت بالبدن(١٤٢) وكما أن الصور المدركة فى النفس بالحس والخيال تتدرج وتوازى فيها المعرفة الوجود ، فكذلك

---

(١٤٠) د. محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٩٢ .
(١٤١) المرجع السابق : ص ٢٩٤ .
(١٤٢) د . محمود قاسم : فى النفى والعقل : ص ٢٩٧ .

الصور العقلية المفارقة أو قوى العقل « تتصل اتصال وجود واتصال إدراك بعضها ببعض فإن نفس الإدراك هو نفس الوجود ونفس الوجود هو نفس الإدراك . ومعنى ذلك أنه لا فارق هناك بين الاتصال من جهتى الوجود والإدراك .

وهناك فارق هام بين الوظائف النفسية الأولى كالإحساس والخيال ، وبين الوظائف العقلية السامية . فإننا إذا رأينا أن الخيال يستكمل بالحس من جهة المعرفة . أى أنه لا وجود للخيال إلا إذا وجدت الصور الحسية قبله ، وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالقوى العقلية إذ لا تستكمل القوة الأسمى مرتبة بالتى هى أدنى منها . بمعنى أن العقل بالقوة يسمو من جهة المعرفة فقط ، فيصبح عقلا فعالا ، دون أن يصحب ذلك انتقال من وجود إلى وجود آخر »(١٤٣) .

وعملية الانتزاع والتجريد ، والتدرج بين صور الأشياء المادية ، ما تزال ترتفع بها هذه الصور حتى تصل إلى الصورة العقلية التى تحل فى العقل الهيولانى ، ومعنى ذلك أن الصور المادية ترتقى حتى تصبح صورا حسية فخيالية فعقلية(١٤٤) أى تصبح عقلا ماديا متصلا من حيث الوجود بالعقل الفعال . ومتصلا به من حيث المعرفة ، وهنا تكمن السعادة والاتصال لا بكونه انتقالا من ذات إلى ذات أخرى ، وإنما هو اتصال داخل النفس الإنسانية ذات الوجهين أو المظهرين . وجه هيولانى عن طريق انتزاع الصور من الواقع المحسوس وهو بمثابة الاستعداد ، ووجه فعال قابل للصورة العقلية ومخرجا للعقل الهيولانى من القوة إلى الفعل ، وبين الهيولانى والفعال المتصلان اتصال وجود ومعرفة عقل مكتسب هو صورة للعقل الهيولانى أو المادى ويتحد به من جهة الإدراك فقط وليس من جهة الوجود ذلك لأن العقل الهيولانى عنده خالد والمكتسب فان . وهذه هى الحالة الوحيدة التى تتخلف عن معادلة ابن رشد القائلة بأن الوجود يساوى الإدراك والعكس صحيح ومعنى هذا الاتحاد « أن العقل المادى هو الذى يدرك العقل المكتسب ، وذلك على خلاف ما هو معروف فى القوى النفسانية ويعنى بها الخيال والحس . وليس العقل المكتسب شيئا يفيض على النفس من الخارج ، ولكنه العقل المادى وقد احتوى على المعانى المجردة من الأشياء المادية »(١٤٥). ولا يستطيع

(١٤٣) المرجع السابق : ص ٢٩٨ .
(١٤٤) المرجع السابق : ص ٢٩٩ .
(١٤٥) د . محمود قاسم : المرجع السابق : ص ٣٠١ .

العقل المكتسب إدراك العقل الفعال لأن الفانى لا يدرك الخالد ، أما إذا تخلص من معارفه وعاد هيولانيا ، فإنه بإمكانه إدراكه .

وبهذا تكون نظرية الاتصال لدى ابن رشد تفسيرا للمعرفة بعيدة عن الإشراق وعن أى مصدر خارجى يهب الصور . بل إن النشاط العقلى الإنسانى هو مصدر هذه المعرفة وهو طريقها فى الوقت نفسه ، مع الاعتراف بالواقع الحسى الذى يكون من مهمة النفس الإنسانية ، انتزاع الصور منه وتحويلها إلى معقولات تتصل بالعقل الفعال الذى هو أحد مظاهر النفس الإنسانية .

وإذا قنا إن ابن رشد كان مثاليا فإن مثاليته لا تعدو أن تكون نابعة من الشرح العقلى لنظرية المعرفة ، ولكن الأمثل أن تقول إنه قد غلب عليه الطابع الواقعى ، إذ لم يعز المعرفة إلى مصدر خارج النفس الإنسانية ، وإنما أرجعه إلى الواقع . ولكن عودة المعرفة إلى الواقع واستمدادها منه لا تعنى مادية المعرفة عند ابن رشد ، كما حاول جاهدا اتهامه بها أحد الباحثين حين قال : « أما أن فكر ابن رشد فى هذا المقام متفق تماما مع التصور الفلسفى المادى لهذه القضية ... بمقاييس الفلاسفة الماديين المحدثين أنفسهم فهم يرون أن الحد الفاصل والحاسم بين المادية والمثالية فى هذا الباب أن الماديين يرون أن الأفكار والوعى والعلم كانعكاس للواقع الموضوعى الموجود بشكل مستقل خارج ذهن الإنسان ... »(١٤٦). ذلك أن اعتراف ابن رشد بالواقع الموضوعى للأشياء وأن المعرفة تنتزع من هذا الواقع لم يبلغ به القول إلى أن الفكر انعكاس للواقع الموضوعى ، بل لم يجعله أساسا له ، كل ما ذهب إليه هو أن ثمة توازيا بين الوجودوالمعرفة . وهو يقول بجوهرية النفس والعقل وعدم ماديتهما بل ويقول بخلود العقل الإنسانى وهذا كله يبعده عن المادية . كل ما هنالك أن واقعية ابن رشد واقعية تثور على نظرية الإشراق المثالية التى ترد المعرفة إلى العقل الفعال المفارق للنفس الإنسانية وتجعل الاتصال العقلى كتفسير لعملية المعرفة قائما فى النفس الإنسانية التى لا تعدو أن تكون كلها ليست مادية وإن كانت موجودة فى الواقع متصلة بالجسد . ولعل هذا الباحث يريد أن يساير من اتهم ابن رشد بالإلحاد والمادية فى الوجود والمعرفة . وهذا أمر من الصعب إثباته .

---

(١٤٦) محمد عمارة : المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد . دار المعارف القاهرة ١٩٧١ . ص ٨٦ وما بعدها .

الفيلسوف المادى لايقيم وزنا إلا لعالم الشهادة بينما ابن رشد يجعل من أهم ما يميز نظريته فى المعرفة قدرة العقل على التسليم بعالم الغيب بل وأن العلم الإلهى عنده سبب للخلق وسبب للمعرفة البشرية إذ إن الله تعالى زود المخلوقات-فى نظره – بمجموعة من القوانين والأسباب الثانوية من أجل عملية الخلق ، كما زود الإنسان بالعقل الفعال الذى هو أحد مظاهر النفس والذى يتصل به العقل المادى الذى يولى وجهه شطر العالم المحسوس كى تتم المعرفة البشرية .

الفصل الثالث

نقد وتقويم لأسس المعرفة وتفسيرها

لدى فلاسفة المسلمين

أ- نقد وتقويم لتفسير عملية الخلق عند فلاسفة المسلمين

نلاحظ مما تقدم ، أن الفلسفة الإسلامية ، قد خاضت فى تفسير عملية الخلق ، خوضا عقليا ، تكريما منها لعقلانية الاتجاه ، وتقديسا للعقل ، على أسس توفيقية بين الاتجاه العقلى اليونانى وبين مفهوم الخلق كأساس يميز التصور الإسلامى ، ولكن الذى غلب على التفسير النهائى لعملية الكون أنها طمست مفهوم الخلق وشرحه على أصول الفهم الإسلامى الأصيل ، من الكتاب والسنة . وكل ما أخذته من الإسلام هو التسليم بعنصر جديد فى فهم علاقة الكون بالله وهو عنصر الخلق ، ونقلها لمفهوم الملائكة فى الإسلام إلى مفهوم العقول فى الفلسفة اليونانية . والأمر جد مختلف ، بين التصور القرآنى وبين التصور الفلسفى . ولذلك فيمكننا الحكم على هذا التفسير لعملية الخلق بأنه بعد عن التصور القرآنى بمقدار ما قرب من التصور الفلسفى :

١ - فالتفسير العقلى للخلق بنظرية الفيض ، لا يعدو أن يكون خرافة أكثر منه حقيقة ، بل إنه خرافة وثنية تقوم على عبادة الأفلاك والنجوم التى كانت شائعة فى العصور السحيقة وألبستها الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة ثوبا من المعقولية ولكنها لم تخرجها عن وثنيتها بل ضمت إليها وثنا جديدا زاد من وثنيتها اسمه العقل . وإلا فما هذه العقول التى تبدأ من الأول الفائض إلى العاشر الذى هو عقل فلك القمر ؟ وما هذه العلاقة بين الكوكب الأخير وعقله وبين المخلوقات فى العالم الأرضى إيجادا وتصريفا ؟ وبتعدد العقول وبشرح عملية الكون ماذا يبقى للتصور الدينى القائم على أن الله هو خالق كل شىء وأنه المتصرف فى كل أمر وأن خلقه للأشياء إنما يكون بقوله لها « كن فيكون »(١) . فهذه النظرية تخل بمفهوم الخلق الإسلامى ، لأنها تجعل لغير الله ما يمكن أن يفهم منه أنه يخلق ، أو أقل ما فيها أنها تجعل عملية الخلق صادرة بالضرورة عن الله صدور المعلول عن العلة وبلا اختيار ولا قصد ولا علم منه بالتفصيليات بينما يركز القرآن على العلاقة المباشرة فى الخلق وأنها عن إرادة

واختيار كما قال تعالى : ﴿ **إنما أمرُهُ إذا أرادَ شَيئاً أنْ يَقولَ لهُ كُنْ فَيَكونُ** ﴾[147]. ذلك أن « الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد »[148] كما أنها تجعل الخلق ليس إحداثا بمعنى انفراج الشيء من العدم ، وإنما الشيء موجود قديما ، وكل ما هنالك أنه يخرج إلى الوجود بالفيض وعن طريق وسائط للإيجاد . وحقيقة الأمر أنه لا واسطة بين الله ومخلوقاته فى خلقه لها ، وإلا لأدى ذلك إلى احتياج الله لغيره فى خلقه للأشياء ، وحاشاه من الاحتياج ، فهو الغنى الخالق لكل شيء . هذا فضلا عن عدم انسجام هذه النظرية مع نفسها ، إذ يمكننا أن نستفسر من أصحابها فنقول لهم : لماذا وقفت عملية الفيض عند العقل العاشر ؟ أليس هذا تحكما فى عملية الفيض نفسا ؟ أم إنه التلبيس والاختباء وراء العقل فى تبرير عبادة الكواكب ؟ ثم إذا كانت العقول السماوية جميعها مفارقة فمن أين تولدت المادة ؟ وكيف تصدر مادة عن عقل أو عن تعقل محض ؟ وكيف يستقيم معنى الألوهية والأول لا يعلم بجزئيات الموجودات ، ويترك ذلك للعقول بل لأدنى وأضعف العقول وهو العقل العاشر ـ عقل فلك القمر ـ كما يقولون ؟

٢ – ثم إن مبدأ الواحد لايصدر عنه إلا واحد ومن ثم فإن تفسير تكثر العالم لا بد أن يكون عن طريق الوسائط ، أو العقول عند الفيضيين . هذا المبدأ قائم على مفهوم خاطىء للواحد ، إذ يرجع إلى تصور أفلوطين لواجب الوجود الأرسطى أو لمثال الخير الأفلاطونى بعد مزجه بالتصوف الشرقى ، لينتهى بالقول بأن الواحد لا صفات له وهو فوق الفكر ، والذى أخذه فلاسفة المسلمين أو من قاموا بعملية مماثلة للجمع بين رأى أفلاطون وأرسطو ، بضرب من العمل العقلى الذى يصور الجانب الإغريقى مشرحا بكل مايستلزمه من عناصر الشرح ومطبقا على الله والذى يصور محاولة التوفيق بين هذا الجانب الإغريقى وبين الإسلام ، فيما جاء به من صفات لله لتخرج بأن الواحد واحد بسيط لا يتكثر بوجه من الوجوه ، ومن ثم تفسر كثرة العالم على طريقة الفيض كما ذكروها . وهذا التصور لله الواحد تصور مخالف تماما عن تصور القرآن لله الواحد المتصف بصفاته التى منها الخالقية للأشياء من عدم وبلا واسطة ،

---

(١٤٧) البقرة ١١٧ ، يس ٨٢ .

(١٤٨) الغزالى : تهافت الفلاسفة : ص ١٣٥ .

وبلا تحكم فى مفهوم الألوهية بالمقاييس البشرية . ومن ثم فإن الواحد فى نظر القرآن يخلق الكثير ، ولا تتأثر وحدانيته بوجه من الوجوه . ولا ينفع فلاسفة المسلمين شيئا أنهم أضفوا على نظرية الأفلاك فى الفلسفة اليونانية والمحركين الكثيرين عند أرسطو والمثل المفارقة عند أفلاطون ، صبغة عقلية ، أو سموها بالملائكة من أجل تقريب تلك الوثنيات إلى المفهوم الإسلامى ، تفسيرا لعملية الخلق . ذلك أن الملائكة نفسها مخلوقات لله سبحانه وليست أسبابا ولا عللا ولا يصح تسميتهم واعتبارهم عقولا ، وإنما هم عباد لله مكرمون ومسخرون ﴿ **لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون** ﴾(١٤٩) .

٣ - كما أن نظرية الخلق المباشر المستمر لا فى زمن عند ابن رشد لم تكن إلا نمطا عقليا آخر ، لتفسير عملية الخلق ، فيه ردود الفعل لمذهب الفيض ولكنه لم يخرج عن التصور العقلى الفلسفى لشرح علاقة الكون بالله ، بل كل ما فعله ابن رشد أنه شرح العملية على مبادىء أرسطو بعيدا عن الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة القائلتين بالوسائط . ومن ثم فهو يرفض التفريق بين الماهية والوجود . ولكن هذه التسوية بين الماهية والوجود أو بين العاقل والمعقول ليست حلا لمشكلة الخلق(١٥٠) . ومن ثم يلجأ إلى التفريق بين عالم الشهادة — الأرضى ، الحسى — وبين عالم الغيب — عالم العقول — من أجل تفسير عملية الخلق ، وتفسير صدور الكثرة عن الواحد وعلى قاعدة ارتباط المادة بالصورة وارتباط أجزاء العالم البسيطة مع بعضها وأن الوجود تابع للارتباط ، ومعطى الارتباط هو معطى الوجود ، وأن الخلق إخراج ما بالقوة إلى ما بالفعل . وأن الخلق يعود للسبب الرئيسى وهو العلم الإلهى الذى يخلق الموجودات ويربطها ببعضها بعلاقات السببية الثانوية ولا زمن لهذا الخلق ، إذ هو الحفظ المستمر . وهذا المفهوم للخلق لا يفى بالغرض الإسلامى ذلك أن الخلق إيجاد من عدم وليس مجرد إخراج للشىء من القوة إلى الفعل والله سبحانه ليس بحاجة إلى مادة سابقة أو هيولى من أجل أن يخلق ، وإذا ما رجعنا إلى أصول تفكير ابن رشد ، نجد أنه لم يخرج على فهم أستاذه أرسطو ونظرته للوجود بأنه مركب من مادة وصورة هذا بالنسبة للعالم الأرضى أما عالم العقول أو العالم

---

(١٤٩) التحريم : ٦ .

(١٥٠) د . محمود قاسم : نظرية المعرفة : ص ٩٦ .

السماوى فمن الصورة وحدها وأن الصورة هى التى تجعل المادة موجودة بالفعل ، بعد أن كانت موجودة بالقوة . كل ماهنالك أنها كانت تخرج من القوة إلى الفعل بالمحركين الذين يرجعون إلى المحرك الذى لا يتحرك وهو واجب الوجود عند أرسطو ، وأنها أصبحت تخرج بفعل الملائكة التى هى أسباب ثانوية ترجع إلى الله كسبب رئيسى عند ابن رشد . فابن رشد وإن تخلص من الفيض التدريجى لتفسير عملية الخلق إلا أنه لم يخرج عن التصور الفلسفى العقلى لها ذلك أن الخلق ليس إبداعا وإخراجا للشيء من العدم ، وإنما هو إخراج ما بالقوة إلى الفعل . وأن الشيء قديم إذ المادة أزلية والصورة تعود إلى علم الله الأزلى والخلق ليس فى زمن وبلا تفاوت ، فالله بمجرد كونه خالقا أو علة للوجود أو سببا رئيسيا فهو يخرج ما بالقوة إلى الفعل ، ومن ثم فالمادة التى تضم إليها الصورة القديمة .

ثم كيف تكون الأشياء حادثة وهى مخلوقة لا فى زمان ، وتصدر عن الله مباشرة صدور المعلول عن العلة ، ذلك المبدأ الذى ارتضته الفلسفة الأرسطية والتى ينتمى إليها ابن رشد .

أليس مفهوم الخلق لا فى زمن مخالفا لصريح القرآن الذى أنزله الخالق سبحانه فالقرآن يثبت زمنا(١٥١) للخلق ، فيقول عز وجل : ﴿ **إن ربّكُمُ الله ٱلَّذِى خلَق السمٰوٰتِ والأرْضَ فى ستَّةِ أيّامٍ** ﴾(١٥٢).

وإذا فشلت الفلسفة الإسلامية فى تفسير عملية الخلق وتجاوزت حدودها فقد فشلت إذن فى تفسير المعرفة .

---

(١٥١) وحقيقة هذا الزمن لا يعلمه إلا الله سبحانه وهو يحتمل أن تكون هذه الأيام من أيامنا ويحتمل أن تكون أياما أخرى . وقد قال الله تعالى فى آيات أخرى ﴿ **تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة** ﴾ سورة المعراج آية ٤ ، وقال عز وجل : ﴿ **وإن يوما عند ربك كألف سنه مما تعدون** ﴾ سورة الحج ية ٤٧ . وأيا ما كان هذا اليوم إلا أنه زمن . والله سبحانه أخبرنا بأنه خلق السموات والأرض فى سته أيام وهذا لا تعارض مع قوله عز وجل : ﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون** ﴾ سورة يس آية ٨٢ لأنه سبحانه حر مختار فى إرادته متى شاء أنفذ مراده وقد ينفذها فى زمن .

(١٥٢) الأعراف ٥٤ ، يونس ٣ .

(ب) نقد وتقويم لنظرية النفس والعقل عند فلاسفة المسلمين

على ضوء ما مر من تعريف النفس والعقل وبيان طبيعتهما ومصدرهما وكيفية تكونهما ، وعلاقتهما بالجسم وبفكرة الكون عند فلاسفة المسلمين يمكننا أن نسجل الملاحظات التالية :

١ – إن التعريف الذى اتفقت عليه كلمة فلاسفة المسلمين بأن النفس كمال أول لجسم آلى إنما هو تعريف أرسطو لم يغير منه هؤلاء الفلاسفة شيئا ثم إن ما نسبوه إلى النفس والعقل من طبيعة روحية – إذ قالوا بجوهريتهما – إنما كان بإيماء من التصور الدينى الذى يعتبر النفس هبة روحية من الله سبحانه للجسم كى تكون له عنصر الحياة وأداة التمييز والمعرفة . ويقف العقل كأعلى قوة من قواها لأداء مهمة المعرفة بمعنى أن يكون مناط التكليف والدلالة الواضحة البينة المتميزة على أهلية المكلف للخطاب الشرعى . ولكن تفصيلات الفلاسفة وشروحهم لأقسام النفس ولقوى العقل لانجد لها مستندا من الدين أبدا ، وإنما كلا المدرستين : الفيضية الفارابية ومن تبعها ، والرشدية ، كانتا مقلدتين وناقلتين تماما لأقسام هذه النفس وقواها من حيث المبدأ والاصطلاحات . وإن كانت تبرز هناك شخصية فيها جدة فإنما كانت فى عملية التوفيق بين الفلسفة والدين وفى محاولة تطبيق آراء الفلسفة اليونانية على مصطلحات الدين فالنفس لدى الفلاسفة هى الروح لدى الدين والعقول ملائكة وعالم العقول عالم الخلق والفيض عالم الأمر . وفى هذه المحاولة من الخطر ما فيها على الفلسفة من جهة وعلى الدين نفسه من جهة أهم .

وإن فلاسفة المسلمين بمحاولاتهم الجادة من أجل شرح نظرية الخلق بنظرية العقول لا يمكن أن يمثلوا بحال من الأحوال التصور القرآنى لشرح عملية الخلق ، وتفسير نظرية الكون . ومن ثم كقاعدة لتفسير نظرية المعرفة وأن الشخص ليستطيع أن يقول : إن الفلسفة اليونانية قد أضفت على الفكر الوثنى والأساطير الشعبية اليونانية الطابع العقلى على يد أفلاطون وأرسطو ، وامتزجت بطابع التصوف الشرق والعمل التوفيقى على يد أفلوطين ونالت من المسحة الدينية على يد فلاسفة اليهود والنصارى ،

وعادت لتتخذ الطابع الصارم على أيدى فلاسفة المسلمين مع محاولة واضحة لإخراج المفاهيم الإسلامية عن أصالتها . ولم تفلح تلك المحاولات فى صياغة نظرية للنفس والعقل ، أكثر من أنها كرست عبادة العقل وأكدت تقديس الطبيعة بما فيها من عقول الأفلاك . وخرجت عن مفهوم الخلق فى القرآن إذ جعلته إخراجا للشيء من القوة إلى الفعل ، سواء بطريقة الفيض أو بالتأكيد على جوهرية الكون المركب من مادة وصورة .

٢ - إن تعريف النفس والعقل تعريفا بالحد أمر غير ممكن ذلك لأن كنه الشيء لا يعلمه إلا الله سبحانه . ومن ثم كانت محاولات الفلاسفة اليونانيين ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين لا تعدو أن تكون عملا لا طائل من ورائه . ولذا فإن النبى ﷺ لما سئل عن طبيعة الرح وماهيتها نزل قوله تالى : ﴿ **وَيسألونَكَ عن الرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أمر رَبّى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** ﴾(١٥٣). فحقيقة الروح ربانية لا يعلمها إلا الله سبحانه . وكذلك حقيقة النفس والعقل ، وليس هنالك من علم قاطع عن طبيعة كل منهما وحتى عن بيان مساواة كل منهما للأخرى أو عدم مساواتها ولا يعدو التفريق بين هذه المصطلحات إلا محاولات من خلال استعمال كل كلمة منها فى غالب الاستعمال . إذ وردت كلمة النفس فى القرآن فى مائتين وخمسة وتسعين موضعا بمعان منها(١٥٤) :

* استعملت للدلالة على ذات الشيء وحقيقتع وجعلته من الجسم الروح كما فى قوله تعالى : ﴿ **وإذا قتلتم نفسا فَادَّارَأْتُمْ فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون** ﴾(١٥٥) فالنفس هنا بمعنى الذات وكما فى قوله تعالى : ﴿ **واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا** ﴾(١٥٦) والمقصود بالنفس هنا جملة الإنسان من الروح والجسد .

* كما استعملت ويراد بها الروح التى بها الحياة ، وإذا زايلت الجسم نزل به الموت وهى باقية مابقى فى الحى نفس. قال تعالى: ﴿**الله يَتوفّى الأنفس حين**

(١٥٣) الإسراء ٨٥ .

(١٥٤) مجمع اللغة : العربية : معجم القرآن الكريم جـ ٢ : ص ٥٤٠ - ٥٥٠ .

(١٥٥) البقرة : ٧٢ .

(١٥٦) البقرة : ٤٨ : ١٢٣ ، وبهذا المعنى وردت فى واحد وستين موضعا فى القرآن الكريم .

موتها ﴾(١٥٧)

* واستعملت وأريد بها القلب والضمير ، يكون فيه السر الخفى ، فقال سبحانه : ﴿ **تَعْلَمُ مافى نفسى ولا أعلم مافى نَفْسِك** ﴾(١٥٨) فإضافتها إلى البشر يفيد هذا المعنى المتقدم . أما إضافتها إلى الله سبحانه فهو من قبيل المناسبة ، والمشاكلة .

* واستعملت وأريد بها معنى فى الإنسان يوجهه إلى أفعاله من الخير والشر كما فى قوله سبحانه : ﴿ **إن النَّفسَ لأمَّارةٌ بالسوءِ إلاَّ ما رَحِمَ ربّى** ﴾(١٥٩).

* كما استعملت وأريد بها معنى فى النفس به الإدراك والتمييز والإحساس بما يحيط بالإنسان وهذا المعنى يفارق الإنسان فى النوم وحيث يغيب وعيه كما فى قوله تعالى : ﴿ **الله يَتوفّى الأنفس حين موتها والتى لم تَمُت فى مَنامِها فيُمسك التى قضَى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى** ﴾(١٦٠).

وقد ذكر القرآن للنفس ثلاث مراتب(١٦١) : الأمارة واللوامة والمطمئنة فقال سبحانه : ﴿ **إن النفس لأمارة بالسوء** ﴾(١٦٢) وقال : ﴿ **ولا أقسِمُ بالنَّفسِ اللَّوامة** ﴾(١٦٣)، وقال : ﴿ **يا أيَّتها النَّفسُ المطمئنة** ﴾(١٦٤).

ولا يقر القرآن الخلاف حول طبيعة النفس ويؤكد على معنى أنها مخلوقة لله تعالى مربوبة له سبحانه لها تعلق بالبدن لا يعلمه إلا الله .

كما عالج القرآن النفس والعقل والروح من خلال وظائفها فى الحياة والإدراك فركز على الروح سرا للحياة ، وعلى النفس موطنا للتأثر والانفعال والإرادات والتربية

(١٥٧) الزمر : ٤٢ .
(١٥٨) المائدة : ١١٦ .
(١٥٩) يوسف : ٥٣ .
(١٦٠) الزمر : ٤٢ .
(١٦١) قال شارح الطحاوية : والتحقيق أنها نفس واحدة لها صفات : فهى أمارة بالسوء فإذا عارضها الإيمان صارت لوامة تفعل الذنب ثم تلوم صاحبها ، وتلوم بين الفعل والترك فإذا قوى الإيمان صارت مطمئنة »
انظر ابن أبى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية ط ٣ المكتب الإسلامى بيروت ١٣٨٥ ص ٣٨٣ .
(١٦٢) يوسف : ٥٣ .
(١٦٣) القيامة : ٢ .
(١٦٤) الفجر : ٢٧ .

والتهذيب ، وعلى العقل من جهة وظائفه المتمثلة فى عمليات التفكر والتعقل والتذكر والتدبر ، والفقه . وعبر عنه بمصطلح القلب كمعنى جامع وكمستقر للمعرفة العميقة والإدراك السليم النافع . وبالفؤاد مقابلا للسمع والبصر أو للحواس بل ومع الحواس . وركز كذلك على العقل مناطا للتكليف وطريقا من طرق المعرفة الإنسانية بالإضافة إلى الوحى الذى هو طريق المعرفة النبوية كما فى قوله سبحانه : ﴿ **وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير** ﴾(١٦٥). ولم يجزىء القرآن قوى النفس والروح والعقل تجزئة عضوية بل خاطبها فى كينونة إنسانية شاملة مخلوقة لله سبحانه ، مطالبة بعبادته وفى حفظه وعنايته وميسرة لما خلقت فه . ولا يملك أن يقدم العلم أكثر من تخمينات فيما يتعلق بطبيعة هذه الأشياء وعلاقاتها . وإذا كانت النظرة المثالية للنفس والعقل قد قدمت تعريفا لهما على أنهما جوهران مفارقان للجسم أو جوهر واحد كما عند المثالية وقدمت النظرة التجريبية أو الواقعية تعريفها لها بأنها مجموعة من الإدراكات المختلفة المتعاقبة أو انعكاس للواقع الاجتماعى وقدمت مدرسة الفلاسفة المسلمين لهما تعريفا يجمع بينهما ، فإن هذه المدارس جميعا خارجة على نظرة القرآن التى عالجت القضية من طرفيها ، وبما يتلاءم مع طبيعة الإنسان وغرضه فى الحياة الذى أعده الله له . فبينت بصورة موجزة مخلوقية هذا الأشياء وركزت على ما يترتب على مفهوم الخالقية والمخلوقية ، من توجيه للنفس والرح والعقل والقلب لتؤدى كلها الوظيفة العبادية .

٣ — كما أن نظرية تقسيم النفس والعقل تقوم على الخلط بين علم وظائف الأعضاء وبين علم النفس ، إذ تجعل الوظائف الحيوية مثل التغذية والنمو و التولد قوى مقابلة لقوة الإدراك . وحقيقة الأمر أن ما يقوم به الجسم من قوة فى النواحى الحيوية مستند إلى حياة الإنسان التى تكون بدوام وجود روحه التى هى سر الحياة . أما الإدراك فمهمة يتميز بها الإنسان والذى تعرفه عنه أقل بكثير من حقيقته . إذ كل محاولات علم النفس القديم إنما هى محاولات افتراضية لتسهيل تفسير وحل المشاكل العلمية كما أن محاولات علم النفس التجريبى الحديث ماتزال عاجزة عن تفسير هذه القضية بشكل قاطع ونهائى .

ولذا فإننا نكتفى بالمعرفة القرآنية عن هذه النفس وعن عمليات الإدراك والفهم

(١٦٥) الملك : ١٠ .

والروح والقلب والعقل .

كما أن القول بقوى مختلفة يصدر عن كل منها فعل خاص قد يؤدى بنا إلى انفصال الوظائف النفسية عن بعضها البعض فى الكينونة الإنسانية ، ونحن نرى أن النفس تتمتع بوحدة وأن الظواهر النفسية ذات وحدة لاتتجزأ وتصدر عن الإنسان أو عن الكينونة الإنسانية غير المجزأة أفعال لا نستطيع أن نتحكم فى فصلها عن بعضها ، فنقول : تصدر من هنا أفعال عقلية محضة . ومن هنا أفعال انفعالية محضة ، ومن هناك أفعال حسية محضة . بل إن مايصدر عن الإنسان من إدراك عقلى وانفعال وإحساس تشعر به الكينونة الإنسانية كلها وهو حصيلتها بجميع قواها وليس حصيلة جزء دون آخر . ولذا فإن الله سبحانه يخاطب هذه الكينونة بصورة موحدة تضيع فيها حدود التجزئة فيجعل الحواس والعقل والمعنى الداخلى فى الكينونة جميعا مسئولة مسئولية واحدة فيقو : ﴿ **إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾(١٦٦). ويضيع الفرق بين المعنى الداخلى الذى يدرك بالقلب وبين المعنى العقلى الذى يدرك بالعقل فينسب إلى القلب ويجعل انطماس البصيرة أو القلب انطماسا للحواس ، حتى مع كونها تؤدى دورها الحيوانى فيقول فى ذلك كله : ﴿ **أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور** ﴾(١٦٧) .

٤ – وأما مسألة أزلية النفس والعقل وخلودهما فهذا مالا يقره التصور القرآنى لأن ماله أول فإن له آمرا . وليس هنالك فى عالم المخلوقات إلا وله أول ولا بد أن يفنى ، إذ إن الله سبحانه هو وحده ﴿ **الأول والآخر والظاهر والباطن** ﴾(١٦٨) والنفس والروح والعقل تنتهى بانتهاء الإنسان وبموته وإن كان للروح ثمة تعلق بالجسم فى عالم البرزخ – من الموت إلى قيام الساعة – فلا ندرى طبيعة هذا التعلق . والدليل عى أن كل مخلوق يموت بما فى ذلك النفس والعقل قوله سبحانه : ﴿ **كل شيء هالك إلا وجهه** ﴾(١٦٩) وقوله سبحانه : ﴿ **كل من عليها فان * ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام** ﴾(١٧٠) وقوله : ﴿ **الله يتوفى الأ نفس حين موتها** ﴾(١٧١) .

---

(١٦٦) الإسراء : ٣٦ . (١٦٧) الحج : ٤٦ . (١٦٩) القصص : ٨٨ .
(١٦٧) الحج ٤٦ . (١٦٨) الحديد : ٣ . (١٧٠) الرحمن : ٢٦ – ٢٧ .
(١٧١) الزمر : ٤٢ .

٥ – إن اعتبار الفلاسفة عقول الأفلاك ملائكة أمر غريب على التصور القرآنى دعاهم إليه حب التوفيق بين الدين والفلسفة ونحن لا ننكر أن يكون فى السماء ملائكة وأن ثمة عالما للأرواح الله أعلم به ، ولكن اعتبار الملك نفسه ، عقلا للفلك وللفلك نفس فلا دليل عليه من علم أو نص شرعى ، وما ورد فى الشرع عن الملائكة – وهم من قبيل عالم الغيب – مايشعر بجسميتهم وأنهم نورانيون وأنهم ليسوا على كل حال عقولا مجردة . فالقرآن يقول عنهم إنهم رسل الله وأنهم ليتنقلون ويتشكلون ، ويقومون بتنفيذ أوامر الله وإنهم يكتبون ويحفظون .

والآيات القرآنية الدالة على ذلك كثيرة منها :

قوله سبحانه : ﴿ **ثم قُلنا للملائكَة اسجُدوا لآدم فَسَجدوا إلا إبليسَ لَم يكُنْ مِنَ الساجدين** ﴾(١٧٢). والسجود حركة جسمية وتخلف إبليس عن السجود وهو من الجن المخلوق من نار ، والجن أجسام نارية يدل على أن سجود الملائكة سجود مخلوقات تتحرك ، والله أعلم بسجودها وحركتها ، ولكنها ليست على كل حال ، عقولا مجردة .

وقال سبحانه : ﴿ **فَنَادَتْه الملائِكة وهُو قائِمٌ يُصَلّى فى المِحراب** ﴾(١٧٣).

﴿ **ولو تَرَى إذ الظالِمون فى غمَرات الموتِ والمَلائكةُ باسطوا أيديهم** ﴾(١٧٤).

﴿**ولو ترى إذ يتوفّى الذين كفَروا الملائكةُ يضربون وجوهَهُم وأدباهم**﴾ (١٧٥).

وقال سبحانه : ﴿ **إن كل نفس لما عليها حافظ** ﴾(١٧٦) وقال : ﴿ **وإن عليكم لحافظين * كراماً كاتبين * يعلمون ما تفْعلون** ﴾(١٧٧) ، وقال : ﴿ **يُنَزِّلُ المَلائِكَةَ بِالرُّوحِ من أمره على مَن يَشاءُ مِن عِباده** ﴾(١٧٨) .

(١٧٢) الأعراف : ١١ .
(١٧٣) آل عمران : ٣٩ .
(١٧٤) الأنعام : ٩٣ .
(١٧٥) الأنفال : ٥٠ .
(١٧٦) الطارق : ٤ .
(١٧٧) الانفطار : ١٠ – ١٢ .
(١٧٨) النحل : ٢ .

كل هذا يدل على أنهم ليسوا عقولا .

وقد ذكر الله تعالى لهم أسماء تميزهم عن بعضهم فجبريل ملك الوحي ، وذكر الله تعالى ملكا آخر باسم ميكال واشتهر اسم عزرائيل ملك الموت . قال تعالى : ﴿ **من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فإن الله عدوٌ للكافرين** ﴾(١٧٩) .

ولهم وظائف كذلك يوم القيامة كما يقول سبحانه : ﴿ **وما جَعلنا أصحابَ النار إلا ملائكةً وما جعلنا عِدَّتهم إلا فتنةً للذين كفروا . لِيَستيقِنَ الذين أوتوا الكتابَ ويزدادَ الذين آمنوا إيمانا ولا يرتابَ الذين أوتُوا الكتاب والمؤمنون وليقولَ الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا . كَذلكَ يُضلّ الله من يشاءُ ويهدى من يشاء . وما يَعْلَمُ جُنود ربّك إلا هو وما هى إلا ذكرى للبشر** ﴾(١٨٠). فمن جعلهم عشرة أو تسعة عشر أو زعم أنَ التسعة عشر الذين على سقرهم العقول والنفوس فهذا من جهله بما جاء عن الله وعن رسوله ﷺ ، وضلاله فى ذلك بين إذ لم تتفق الأسماء فى صفة المسميات فى كون كل منهما روحا متعلقا بالسموات . ومن المعلوم أن الملائكة لهم من العلوم والأحوال والإرادات والأعمال مالا يحصيه إلا ذو الجلال . ووصفهم فى القرآن بالتسبيح والعبادة لله أكثر من أن يذكر هنا. كما ذكر تعالى فى خطابه للملائكة وأمره لهم بالسجود لآدم . وقوله تعالى : ﴿ **فإن استكبروا فالذين عند رَبّك يُسَبِّحون له بالليل والنهار وهم لا يَسأمون** ﴾(١٨١)، وقوله تعالى : ﴿ **إذ تَقُول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلافٍ من الملائكة مُنزَلين بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلافٍ الملائكة مُسوِّمين** ﴾(١٨٢). وقوله سبحانه : ﴿ **إذ يوحى ربُك إلى الملائِكةِ أنى مَعَكم فَثَبّتوا الذين آمنوا سألقى فى قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناقِ واضربوا منهم كل بنان** ﴾(١٨٣).

وفى الحديث الشريف عن جابر بن سمرة عن النبى ﷺ قال : « ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها . قالوا : وكيف تصف الملائكة عند ربها ؟ قال يتمون الصف الأول ويتراصون فى الصف »(١٨٤). والأحاديث الصحيحة كثيرة فى بيان

(١٧٩) البقرة : ٩٨ .
(١٨١) فصلت : ٣٨.
(١٨٢) آل عمران : ١٢٤ - ١٢٥ .
(١٨٣) الأنفال : ١٢ .
(١٨٤) صحيح مسلم طبعة عيسى الحلبى ١٣٧٤هـ : ١ /٣٢٢ ومسند أحمد ٢ /٩٨ ، ٥ /١٠١ وأبو داود كتاب صلاة رقم ٩٣ .

صفات الملائكة وأعمالهم وتصرفاتهم المسخرين فيها لله سبحانه ، بما ينفى تماما ما ادعاه الفلاسفة من تطبيق معنى العقول المجردة على الملائكة ، فى محاولة وصف عقول الأفلاك ذات الطابع الوثنى بالطابع الدينى لتقبل فى الوسط الإسلامى . فزعمهم أن العقول والنفوس التى جعلوها الملائكة وزعموا بأنها معلولة عن الله صادرة عن ذاته صدور المعلول عن علة هو قول بتولدها (١٨٥) عن الله وأن الله ولد الملائكة وهذا مما رده الله ونزه نفسه عنه وكذب قائله وبين كذبه بقوله : ﴿ **لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوا أحد** ﴾(١٨٦) وقوله سبحانه : ﴿ **إلا إنهم من إفكهم ليقولون ولد الله وإنهم لكاذبون** ﴾(١٨٧).

٦ – وقد اشتط الوضاعون للحديث وأصحاب الأغراض الفاسدة من أجل دعم الاتجاه العقلى الوثنى فى الفكر الإسلامى ، بأن وضعوا أحاديث نسبوها للنبى ﷺ مفادها أن العقل أول المخلوقات ، ومن ثم يتم له شرح نظرية الفيض والصدور واعتبار العقل أول فائض عن الله عز وجل . وقد نوقشت هذه الأحاديث ودرست دراية ورواية من قبل الاتجاه المحافظ على التصور الإسلامى الأصيل بحيث لم يند حديث منها عن الدراسة والتمحيص والنقد . من أشهر هذه الأحاديث حديث يتعلل به فلاسفة المسلمين ، وتابعهم للأسف فى نقله الإمام الغزالى فى أكثر من موضع من كتبه(١٨٨) وممن تعقب هذه الأحاديث ابن تيمية فى كتاب بغية المرتاد أو السبعينية وفى مجموعة الرسائل والمسائل ، وفى نفض المنطق وغيرها من كتبه . ونذكر هنا بعض هذه الأحاديث وما قيل فى أحاديث العقل وأكثر اعتمادنا على كتب ابن تيمية .

سئل ابن تيمية(٣): ما تقول السادة العلماء أئمة الدين فى الحديث المروى الذى لفظه : « أول ما خلق الله العقل . فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر . فقال : وعزتى ما خلقت خلقا أكرم على منك . فبك آخذ وبك أعطى وبك الثواب

(١٨٥) ابن تيمية : الفتاوى الكبرى جـ ٥ – بغية المرتاد ص ٢٧ .

(١٨٦) الإخلاص ٣ – ٤ .

(١٨٧) الصافات ١٥١ – ١٥٢ .

(١٨٨) الغزالى : إحياء علوم الدين : ٨٢/١ – ٨٨ تعقيبها الحافظ زين العراق ولم يصحح منها شيئا بل ضعفها كلها . يراجع على هامش الإحياء كتب المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج ما فى الأحياء من الأخبار للحافظ العراق : ص ٨٢ – ٨٨ .

والعقاب » وفى الحديث الآخر الذى لفظه : « كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفونى فبى عرفونى». وفى الحديث الثالث الذى لفظه « كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان » .

فأجاب رحمه الله(١٨٩):

« أما الحديث الأول : فهو باللفظ المذكور قد رواه من صنف فى فضل العقل كداود بن المحبر ونحوه ، واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف بل هو موضوع على رسول الله ﷺ .

وقد ذكر الحافظ أبو حاتم البستى وأبو الحسن الدارقطنى والشيخ أبو الفرج بن الجوزى وغيرهم أن الأحاديث المروية عن النبى ﷺ فى العقل لا أصل لشيء منها وليس فى رواتها ثقة يعتمد . فقد ذكر أبو الفرج بن الجوزى فى كتابه المعروف عن الأحاديث الموضوعات عامة ما روى فى العقل عن النبى ﷺ وروى القزاز عن الحافظ أبى بكر الخطيب حدثنى محمد بن على الصورى سمعت عبد الغنى بن سعيد الحافظ يقول : أنا أبو الحسن على بن عمر يعنى الدارقطنى : كتاب العقل وضعه أربعة أولهم ميسرة بن عبد ربه ثم سرقه منه داود بن المحبر(١٩٠) فركبه بأسانيد أخر . وسرقه سليمان بن عيسى السجزى فأتى بأسانيد أخر . قال وهو على ما قال الدارقطنى وقد رويت فى العقل أحاديث كثيرة ليس فيها شيء يثبت . فمنها ما يرويه مروان بن سالم وإسحق بن أبى فروة وأحمد بن شنقير ونصر بن طريف ، وابن سمعان ، وسليمان بن عيسى ، وكلهم متوركون .. قلت : ومع ذلك فقد روى أبو الفرج هذا الحديث من طريق يوسف بن محمد عن سفيان الثورى عن الفضل بن عثمان عنى أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال : « لما خلق الله العقل قال له قم فقام . ثم قال له أدبر فأدبر ... إلخ » .

قال أبو الفرج : هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ . قال يحيى بن سعيد : الفضل بن عثمان رجل سوء وقال ابن حبان وحفص بن عمر يروى الموضوعات لا يحل الاحتجاج به وأما سيف فكذاب بإجماعهم . ورواه أيضا من كتاب أبى جعفر

---

(١٨٩) ابن تيمية : الفتاوى الكبرى جـ ٥ (بغية المرتاد أو السبعينية) ص ٥ فما بعدها .

(١٩٠) قال ابن تيمية فى بغية المرتاد : ص ٢٩ : « داود بن المحبر فى أوائل المائة الثالثة » .

العقيلى من حديث سعيد بن الفضل القرشى بسنده قال أبو الفرج : هذا حديث لا يصح وذكر أن سعيدا وعمر مجهولان قال أحمد بن حنبل هذا الحديث موضوع ليس له أصل . قال العقيلى لا يثبت فى هذا الباب شيء .

فهذا اتفاق أهل المعرفة على بطلان هذا الحديث(١٩١).

ومع أن هذه الأسانيد سقيمة يقول ابن تيمية : « بل الحديث المروى وإن كان بإسناد سقيم لفظه أول ما خلق الله العقل (بنصب أول والعقل) وذلك لاحجة فيه على أن العقل أول مخلوق ، إذ لفظه أول ما خلق الله العقل قال له أقبل فأقبل . فهو نصب على الظرف إذ ما هى المصدرية ، وهى والفعل بتأويل المصدر الذى يجعله ظرفا . كما يقال أول ما لقيت فلانا سلمت عليه ، أى فى أول أوقات لقيته سلمت عليه(١٩٢).

وذكر الحافظ الزين العراقى فى تخريجه لأحاديث الإحياء أن هذا الحديث أخرجه الطبرانى فى الأوسط من حديث أبى أمامة وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين(١٩٣) كما ضعف الشوكانى هذا الحديث أيضا(١٩٤).

كما أنه لم يثبت فى العقل بلفظ « العقل » سوى حديث صحيح واحد(١٩٥) روى فى الصحيحين عن أبى سعيد الخدرى قال : خرج رسول الله ﷺ فى أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء فقال : يا معشر النساء تصدقن فإنى أُريتكن أكثر أهل النار فقلن : ولم يا رسول الله ؟ فقال ﷺ : تُكثرن اللعنَ وَتكفرن العشير . ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب لِلُبِّ الرجل الحازم من إحداكن . قلن : وما نقص عقلنا وديننا . فقال : أليس شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ؟ قلن : بلى قال : هذا من نقصان عقلها . قال : وإذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ قلن : بلى . قال فهذا من نقصان دينها »(١٩٦).

---

(١٩١) المرجع السابق : ص ٥ ، ٦ . (١٩٢) المرجع السابق : ص ٧ .

(١٩٣) العراقى : المغنى عن حمل الأسفار على هامش الإحياء ٨٣/٣١ .

(١٩٤) الشوكانى : الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة : طبعة أنصار السنة المحمدية القاهرة : ص ٤٧٧ - ٤٧٨ .

(١٩٥) ابن تيمية : بغية المرتاد : ص ٣١ أخرجه الإمام أحمد فى مسنده : ٦٦/٢ ، ٦٧ .

(١٩٦) صحيح مسلم من حديث ابن عمر رضى الله عنهما . (بترتيب محمد فؤاد عبد الباقى) ، طبعة الحلبى سنة ١٩٧٥ ، ٨٦/١ ، ٨٧ ، وانظر صحيح البخارى وابن حجر فتح البارى ٤٠٥/١ ، وانظر مسند الإمام أحمد ٦٦/٢ ، ٦٧ . واللفظ للبخارى .

وبعد : فإن نظرية العقول فى الفلسفة الإسلامية بعيدة الصلة عن التصور القرآنى كما أنها ثمرة تصور فلسفى مشوب بعناصر مختلطة من وثنية وعبادة للعقل وفيها مسحة من التصوف والتعبير بالمصطلحات الدينية ويراد بها معان فلسفية بغير وجه للجمع أكثر من الافتتان بالفكر الدخيل حتى وصل هذا الافتتان إلى اختلال فى منهج البحث عندهم ، ومن ثم إلى اختلال فى التصور الاعتقادى وعلى الأخص فى شرح عملية الخلق الذ سيتبعه اختلال فى شرح عملية المعرفة . وصدق الله العظيم إذ يقول : **﴿ وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ﴾**(١٩٧) **﴿ ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا ﴾**(١٩٨).

(جـ) نقد وتقويم لتفسير المعـرفة

١ – إن الفلسفة الإسلامية فى تفسيرها لعملية المعرفة قد اعتمدت نظرية الكون فى الفلسفة الإغريقية وكما قلنا إذا كانت نظرية الخلق فيضا أو خلقا ضروريا مباشرا لا فى زمن فإنها نظرية خارجة عن التصور القرآنى وإن ما ينبنى عليها من تفسير للمعرفة . كذلك خارج عن هذا التطور . وكما أنه لم تتضح علاقة الخالقية فى التصور الفلسفى فى نظرية الكون ، كذلك لم تتضح علاقة الله بالعلم بالإنسان العارف فى نظرية المعرفة .

ذلك أن نظرية الإشراق قد جعلت الوسائط قائمة بين الله سبحانه وبين الإنسان المتعلم وجعلت هذه الوسائط عقولا للأفلاك منتهية إلى العقل الفعال ، عقل فلك القمر بينما جعلت نظرية الاتصال الرشدية المعرفة راجعة إلى النشاط الإنسانى فحسب من خلال تصور عقلى أضفى الأزلية على العقل الإنسانى من أجل الاتصال بالعقل الفعال ، بينما الاثنينية والعلاقة المعرفية بين الإنسان والله سبحانه فى التصور القرآنى ، صورتها أوضح وأتم إذ أن الله سبحانه الخالق الواحد بلا وسائط ، وهو واهب العلم بلا وسائط فهو الذى خلق وعلَّم . وما أعطاه الله سبحانه للإنسان من طرق معرفية

---

(١٩٧) الزمر : ٦٧ .

(١٩٨) الكهف : ٥١ .

كالحس والعقل والوحى ليست إلا طرقا للمعرفة أو وسائل ولكنها ليست وسائط تتدخل فى عملية المعرفة ، كما أنها ليست مصدرا لها أو منبعا . إذ المنبع الوحيد للمعرفة الإنسانية هو العلم الربانى كما يقول سبحانه ﴿ **وَعَلَّمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما** ﴾(١٩٩) ويقول سبحانه : ﴿ **وعلّم آدم الأسما كلّها** ﴾(٢٠٠)، ويقول سبحانه : ﴿ **واتقوا الله ويعلمُكُم الله والله بكل شيء عليم** ﴾(٢٠١). ويقول الرسول ﷺ : « مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم ، كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير . وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا . وأصابت منها طائفة أخرى إنما هى قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ . فذلك مثل من فقه فى دين الله ونفعه ما بعثنى الله به فعلم وعلم . ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذى أرسلت به »(٢٠٢) ويقول ﷺ أيضا : « من يرد الله به خير ايفقهه فى الدين وإنما أنا قاسم والله يعطى . ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله(٢٠٣).

فالعلم هبة ربانية ، والنفس لا تقوم بعملها المعرفى بصورة ضرورية أو طريقة آلية ، كما ترى الفلسفة .

والقرآن وهو يجعل العلم أساسا لمهمة الإنسان فى الحياة ، وميزته على سائر المخلوقات . كان همه الرئيسى أن يقوم الإنسان بما أعد من أجله فى هذه الحياة . ولم يكن همه إعطاء هذا الإنسان تحليلا عقليا أو شرحا نظريا لعملية المعرفة ، بل إنه كما أعطاه ما يلزمه ويوجهه إلى الهدى فى نظرية الخلق ، أعطاه ما يلزمه فى عملية المعرفة . فبين له أنه محتاج إلى الله فى العلم . كما أنه أيقظ فطرته وجعل عقله مناطا للتكليف . وجعل له الحس والعقل والوحى طرقا للمعرفة . وذكَّره بعمليات عقلية أو معرفية كالتذكر والتعقل والتفكير والتدبر والفقه وما إلى ذلك ، بعيداً عن التعقيد الفلسفى

---

(١٩٩) النساء : ١١٣ .

(٢٠٠) البقرة : ٣١ .

(٢٠١) البقرة : ٢٨٢ .

(٢٠٢) ابن حجر : فتح البارى بشرح صحيح البخارى السلفية ١٣٨٠هـ : جـ ١ ١٧٥ .

(٢٠٣) المرجع السابق : ١/١٦٤ .

الذى يدعى التدرج فى المعرفة الإنسانية فى مراحل ومراتب لاتعدو كلها أن تكون تخمينات وظنيات . ولا يمنع أن تكون للفتة ما فيها أبرزها القرآن فى كل سياق، من اختيار لفظ معرفى دون الآخر، ففى استعمال يعقلون قد يلحظ إجراء القياس العقلى وعدم الوقوع فى التناقض . وفى استعمال التفكر قد يلحظ الاستنباط والاستدلال والروية . وفى استعمال التذكر قد يلحظ استرجاع معنى نسيه الشخص أو تناساه ... وهكذا . ولكن هذه الاصطلاحات لم تؤخذ أخذا فلسفيا ، ولم يقم القرآن بتنظير عملية المعرفة ، تمشيا مع هدفه فى هداية الناس وأن يكون هذا القرآن سهلا واضحا ينتفع به كل الناس ، وفيه ما يلزم الإنسان عابدا لله سبحانه وحاملا راية العبودية لله والتحرر من كل أحد سواه .

ومن ثم فإننا نحكم بأن ما خبطت فيه الفلسفة الإسلامية فى تفسيرها لعملية المعرفة لا سند لها فيه من كتاب أو حديث ، اللهم إلا تعسفا منها فى إخراج مفهوم الملائكة عما هو فى القرآن لتكون عقولا ، وإلا اضفاءً للصبغة الفلسفية على المفاهيم الدينية .

٢ – إن عقلانية الاتجاه فى الفلسفة الإسلامية سواء فى مجال الخلق أو مجال المعرفة هو أهم ما يميزها . فالعقل أساس الخلق وواهبه والعقل أساس المعرفة وواهبها ، والعقل معطى الرباط ومعطى المعرفة والعقل أيضا هو الشارح لهذا كله . وهذه نظرة قدست العقل وأخرجته من مفهومه السليم بأنه نعمة من الله سبحانه للإنسان وميزة له على سائر المخلوقات . وأنه لا عقول للأفلاك بل هى مسخرة بتسخير الله لها مع اعتقادنا بأن لله جنودا كثيرين ، منهم الملائكة وهى مخلوقات جسمية وليست عقولا ، أمرها الله بوظائف لا تخالف الله ولا تعصيه فى أمره . والعقل الإنسانى طريق للمعرفة وهو يعمل مع الحواس ولا يضير التصور القرآنى أن ينظر الإنسان فى الواقع إلى المحسوسات بكينونته كلها : حسه وعقله ووجدانه وأن ينتزع منها صورا عقلية ، وفى الإنسان استعداد لفهم هذه الصور . ولكننا لا نستطيع أن نجزم بشىء مّما يجرى فى داخل النفس أو خارجها ، مما يمكن أن نسميه تفسير الحقيقة العملية المعرفية . وليس يفيدنا فى شىء أن ننشىء نظرية لتفسير الخلق وتفسير كنه المعرفة والنفس والعقل ، بل إن ذلك ليس من منهج القرآن الكريم .

كما أن العقل عاجز عن صياغة نظرية فى ذلك لأنه عاجز عن إدراك الأسرار الإلهية فى الخلق والمعرفة . وهناك طريق آخر هو الوحى أو النبوة . وأننا نكتفى بما أعطيناه

عن طريق النبوة من معلومات عن الخلق والمعرفة وما وجهنا إليه . والفلسفة حينما خرجت على المفهوم القرآنى فتجرأت على شرح عملية الخلق والمعرفة ، تمادت أكثر ، فجعلت النبوة أيضا لا تعدو أن تكون طريقا عقليا ونظرية عقلية فى المعرفة(٢٠٤) . والنبوة كطريق معرفى طريق آخر غير طريق العقل . ومن ثم فإن مهمة العقل فى الفلسفة تجاوزت دورها وقيمتها وحدودها عن النظر القرآنى .

٣ – إن هذا التفسير لعملية المعرفة فيه خروج عن التصور القرآنى لطبيعة الألوهية . فالفارابى يضفى على الألوهية صفة تخرجها عن الذاتية ويجعلها مثل سائر العقول فيقول : « ولأنه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه فإنه بجوهره عقل بالفعل ... وهو أيضا معقول لجوهره .. بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل وبأن ذاته تعقل معقولا بالفعل .. فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد »(٢٠٥) ومن ثم فإن الفلسفة عموما تتجه نحو تجريد الله من الذاتية إلى اعتباره علما أو عقلا محضا أو فكر الفكرة أو صورة الصورة كما يرى أرسطو . وتكون هذه الفكرة مجالا خصبا لفلاسفة المسلمين للتوفيق بين الدين الذى ينفى الجسمية عن الله ، وبين الفلسفة الأرسطية التى تصفه بأنه العلم أو العقل المحض . ومن ثم على أساس ذلك يفسر ابن رشد أن هذا العلم الإلهى هو الذى يفسر الخلق ويفسر العلم ، إذ بناءً على درجة التجرد من المادة يمكن تحديد درجة العلم والمعرفة . وهكذا كانت النفس الإنسانية أقرب إلى معرفة الملائكة نظرا لأن الإنسان مكون من نفس وجسم . وكذلك تتفاوت درجات العلم الملائكى تبعا للمراتب التى حددها الله لها »(٢٠٦). ولعل انتهاج العقلية الصارمة هى التى جعلت فلاسفة المسلمين يخرجون على التصور القرآنى للألوهية ذلك أن براهينهم العقلية المحضة عندما تستخدم لإثبات الوجود الواقعى خارج العقل تعانى صعوبة فى الانتقال أو الخروج من عالم التصورات العقلية إلى عالم الموجودات خارج العقل . وعلى الأخص إذا كان هذا الوجود ليس جسميا وليس متحيزا فى مكان(٢٠٧). ومن هنا

---

(٢٠٤) كما سيأتى بحثه فى المعرفة النبوية :

(٢٠٥) الفارابى : آراء هل المدينة الفاضلة : ص ٨ .

(٢٠٦) د . محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ١٢١ .

(٢٠٧) عبده فراج : معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى : ص ٩٦ .

يجعلون تصورهم لله بأنه عقل من أجل إتمام عملية المعرفة وتسهيلا للانتقال من عالم التصورات العقلية إلى عالم الوجود الواقعي .

وبعد هذه الجولة مع فلاسفة المسلمين فى تفسيرهم للمعرفة نأتى لطبيعة المعرفة فى القرآن الكريم ، لا من جهة الرد على المذاهب الفلسفية ، وإنما من جهة بنائه للمعرفة وتفسيرها ، على أساس ربانى . إذ الربانية مصدر المعرفة والربانية طبيعتها والربانية تفسيرها .

الباب الثالث

طبيعة المعرفة في القرآن الكريم

وفيـــــــه :

تمهيـــــــد

الفصل الأول : المعرفة والوجود :

(أ) المعرفة والوجود أثران للذات الخالقة .

(ب) المعرفة نوع من الوجود وصفة للإنسان .

(ج) الوجود شقان .

(د) مبادىء رئيسية فى تفسير الكون .

الفصل الثانى : تفسير المعرفة فى القرآن الكريم

(أ) مفهوم المعرفة ، ودليلها .

(ب) معرفة خصائص وليست معرفة ماهية .

(ج) ازدواجية المعرفة .

(د) المعرفة طارئة ومكسوبة .

(هـ) معيار المعرفة .

الباب الثالث
طبيعة المعرفة فى القرآن الكريم

تمهيد

حينما يكون البحث فى طبيعة المعرفة فى القرآن الكريم ، يكون مختلفا عن طبيعة المعرفة فى أى مبدأ أو فلسفة . ذلك لأننا حين كنا نبحث طبيعة المعرفة لدى المثالية والواقعية ، ومن ثم لدى فلاسفة المسلمين ، كنا بصدد البحث عن المعرفة لدى اتجاهات إنسانية وتفكير إنسانى سواء كان فى أصول المعرفة أو فى تفسيرها .

ولكن البحث هنا يختلف بالنسبة للقرآن من أول خطوة نخطوها . ذلك لأن القرآن هو مصدر المعرفة وهو متميز بهذه المصدرية ، عن كل منهج ، ولا وجه للقاء بينه وبين منهج آخر ، فضلا عن أنه لا وجه للمقارنة الحقيقية بينه وبين مذهب آخر ، إذ المقارنة على الحقيقة تقتضى التساوى ، فى الأساس ، ولا أساس للتساوى بين منهج ربانى ومنهج بشرى ، فالقرآن كتاب الله سبحانه ، الذى أنزله على عبده محمد ﷺ ليكون للناس فى الأرض كلها ، عقيدة وشريعة ونظام حياة ، وليكون بديلا عن كل ما تحمله البشرية من معارف وأوضاع ، لتعود إلى المنهج الجديد فتتخذه مصدرا للمعرفة ، وموضوعا لها ومقياسا لكل ما تعرفه أو يسمح لها أن تعرفه . وعلى ذلك فالقرآن مصدر للمعرفة ومنهاج وموضوع ومقياس . وهو متميز أساسا فى أنه من عند الله خالق الإنسان . ولا وجه للقاء بين المعرفة الإنسانية والعلم الربانى إلا بمقدار ما يسمح الله سبحانه الخالق لهذه الإنسانية أن تعلمه إذ العلم الإنسانى قرين الإنسان فى مخلوقيته لله ، كما قال سبحانه : ﴿ **اقرأ باسم رَبِّكَ الذى خلَقَ * خَلَقَ الإنسانَ من عَلق * اقرأ وربكَ الأكْرَم . الذى عَلَّم بالقلم. عَلَّم الإنسان مالم يَعْلم** ﴾[1]

---

(١) العلق : ١ – ٥ .

وعلى ذلك فإن أهم ما يتميز به القرآن هو ربانيته ، فهو من عند الله ، وتنبثق من هذه الربانية ، نظرته للمسائل كلها ، الوجود والمعرفة القيم ، والبشر كلهم – كجزء من الوجود – وسائر الموجودات مدينة لله سبحانه فى وجودها ، إذا إن الله سبحانه هو الخالق لكل شيء وهو العليم بكل شيء ، وعلى هذا فالإنسان مدين لله سبحانه فى معرفته وعلمه ، وعلى رأس معارفه معرفته لله ربه سبحانه.وإذا كان الإنسان قد أعطى المعرفة نعمة ، كما أعطى الخلق نعمة ، فإنه بذلك قد أعطى مصدرا مضمونا ويقينا للمعرفة . ولذا كان من الجهل ، كل الجهل ، أن تخبط الإنسانية فى تقديسها للتفكير البشرى المجرد ، ومن الضياع كل الضياع ، أن تعيش ساذجة بلا مقومات من عقيدة أو مبدأ . ويكفى فى هذا العلم الربانى أن صاحبه سبحانه خبير بما خلق عليم بما يحتاجه هذا المخلوق : ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** ﴾(٢) .

وإذا كنا نتحدث عن المعرفة الإنسانية فإنما نتحدث عنها ـ فى أبحاثنا المعرفية القرآنية ـ على أنها أثر من آثار الله الخالق العليم سبحانه . إذ أن ما أعطى هذا الإنسان من ميزة معرفية على سائر المخلوقات وما جعل الله له من الأدوات والوسائل والاستعدادات المعرفية ، وما فتح الله له من ميادين النظر والتفكر والعلم ، وكل هذه نعم من الله عليه وآثار قدرة الله وعلمه وحكمته ، يكون شكره عليها بأن يتوجه الإنسان أول ما يتوجه إلى معرفة الله سبحانه والإيمان به وبسائر أركان الإيمان ، والالتزام بما أمره الله به واجتناب ما نهى عنه ، ومن ثم فإن النشاط الإنسانى المعرفى أو العلمى مرتبط بهذه الغاية وهو خادم للإيمان .

---

(٢) الملك : ١٤ .

الفصل الأول

المعرفة والوجود

(أ) المعرفة والوجود أثران للذات الخالقة

إذا كانت المعرفة الإنسانية فصلا من باب الوجود بالتعبير الفلسفى فإن الوجود الكونى والمعرفة أثران منسجمان متناسقان من آثار خالقية الله سبحانه فى نظر القرآن . وإذا كانت المعرفة طريقا ومبررا للمذهب أو العقيدة فى الوجود فإنها ترتبط فيه تماما بهذه العقيدة . وهنا يوافق القرآن بل ويدعو إلى البدء من الوجود إلى المعرفة ، وليس العكس ، ذلك أنه لا يوجد هنالك بحث مجرد أو معرفة مجردة ، وإنما الإيمان قضية تظهر إلى الوعى من أعماق النفس ، والعقيدة فى مجتمع ما إنما تلقن وتسير الحياة وفقها ، قبل طور الوعى الفردى للشخص،والإنسان يؤمن بعقيدة قبل أن يصوغ نظرية فى المعرفة . ومن هنا يكون دور المعرفة هو مناقشة قناعات الإنسان واعتقاداته فما كان منها صادقا أقره وما كان غير ذلك رفضه ، وتتدخل هنا عوامل البيئة والتربية ، بالإضافة إلى الفطرة ولذا فإن النبى ﷺ قال « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه(٣) »

فالمعرفة علم ووعى بالاعتقاد ، والوجود أوسع من دائرة المعرفة ويتجاوزها ، إذ ليس كل ما يعرفه الإنسان هو الموجود فحسب ، ولكن مالا يمكنه معرفته فلا يسوغ له أن يجزم بعدم وجوده .

والمعرفة فى حد ذاتها علم بالمذهب أو الاعتقاد ، وعلم بما يستلزمه هذا الاعتقاد من شريعة ونظام . وإذا كان القرآن عقيدة وشريعة ونظام حياة ، فإن أول ما يصدق على المعرفة القرآنية هى أنها العلم بهذه العقيدة والشريعة ونظام الحياة ومن ثم كانت الأصول التى تقوم عليها العقيدة والشريعة والنظام ، هى الأصول التى تقوم عليها المعرفة الإنسانية المستمدة من القرآن والخصائص التى يتسم بها الوجود إنما هى خصائص تَتَّسِم بها المعرفة .

(٣) الحديث متفق عليه من حديث أبى هريرة واللفظ لمسلم . انظر صحيح مسلم بشرح النووى طبعة دار الشعب : ٥١٢/٥ وانظر فتح البارى شرح صحيح البخارى ، لابن حجر العسقلانى طبعة السلفية : ٢٤٥/٣ .

والأساس الرئيسى لهذه الأصول فى الوجود والمعرفة هو أن الله سبحانه هو الخالق لكل شيء بما فيه الإنسان . فقضية الخالقية الواحدة لكل شيء ، أساس العقيدة . ومن ثم فإنه العليم بكل شيء هو أساس المعرفة ، إذ مخلوقية الإنسان لخالقه أساس وجوده ، وصفة الإنسان المعرفية أو العلمية بتعليم الله له أساس علمه ومعرفته . قال تعالى : **﴿ هَل أَتى على الإنسان حينٌ مِن الدَّهر لم يَكن شيئًا مذكورا * إنا خلقنا الإنسانَ مِن نطفة أمشاجٍ نبتليه فجعلناه سميعا بصيراً * إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا ﴾**(٤) وقال سبحانه : **﴿ وَعَلَّم آدمَ الأسماءَ كلَّها ثم عَرَضَهُم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا عِلمَ لنا إلا ما عَلَّمْتَنا إنك أنتَ العَليمُ الحَكيم ﴾**(٥).

والقرآن قد أيقظ الفطرة البشرية أو الكينونة الإنسانية بما أوتيت من استعدادات سليمة للتفكر والنظر من أجل أن تؤمن بوجود الله سبحانه ، وتلتزم بما يترتب على الإيمان بخالقيته الواحدة من التوجه إليه وحده فى مجالى : تقديم الشعائر وتلقى الشرائع . ولذا فإننا نجد أول ما نزل على رسول الله ﷺ من القرآن لم يقصد بناء نظرية فى المعرفة المتجردة ، والبحث العقلى المجرد كى يقوم الإيمان بعد ذلك على أساس هذا البحث ، وما يمكن التوصل إليه . فوجود الله سبحانه والوجود بصفة عامة أسبق من الإنسان وإدراكه ، ولا ينتظر أن الإنسان حتى يوجه بحثه ونظره فيقر بوجودهما على ضوء نظريته فى المعرفة وإنما كان هذا الوحى الذى أنزله الله تعالى إيقاظا للإنسان كى يقرأ باسم ربه الذى خلق ومن ثم علم . فالعلم طريق الإيمان بالوجود وأسمى ما فى هذا الوجود وجود الخالق سبحانه إذ قال عز وجل : **﴿ اقرأ باسمِ رَبِّكَ الذى خلق * خلَق الإنسان من عَلق * اقرأ وربُّك الأكرم * الذى علَّم بالقَلم * علَّم الإنسان مالم يعلم . كلا إن الإنسانَ لَيَطغى ﴾**(٦). وهو بهذا يرشدنا إلى القواعد التالية :

- البدء من الوجود إلى المعرفة . فالله ربنا هو الخالق . وهو الذى ينبغى أن نعلم بربوبيته وخالقيته وسائر صفاته .

(٤) الإنسان : ١ - ٣ .
(٥) البقرة : ٣١ - ٣٢ .
(٦) العلق : ١ - ٦ .

- الله سبحانه هو الذى علم كما خلق ، والإنسان معلم بتعليم الله له .
- الوجود الإنسانى والمعرفة الإنسانية كلاهما منبثق من الوجود الربانى إذ كلاهما يعود إلى الله فى الخلق .
- إبراز دور الإنسان كذات مخلوقة تتصف بالعلم – بتعليم الله – فى الكون المخلوق .

(ب) المعرفة نوع من الوجود وصفة للإنسان

وإذا كان الأمر إلى الإنسان أن يقرأ وأن يعرف أن له ربا خالقا عليما ، علمه ما لم يعلم ، فهو أمر فى الوقت نفسه بمعرفة مسألة وجود الإنسان أو الذات العارفة ليعرف الإنسان نفسه ، ولكنها ليست على أساس أن الوجود كله يعود إلى معرفة النفس ، وإنما معرفة النفس كأساس للمعرفة كلها هى فى حد ذاتها معرفة لها بأنها موجودة مخلوقة بخلق الله لها ، وعارفة عالمة بتعليم الله لها . ومن ثم يفترق القرآن عن المذاهب التى ترد الوجود إلى الذات العارفة فما تدركه هذه الذات العارفة فهو الموجود ، ولا وجود لما لا تدركه هذه الذات إذ يجعل القرآن المعرفة نابعة من الوجود . بل أن الهدى القرآنى يجعل الوجود أعم من الإدراك . ذلك أن العلم أو المعرفة أو الإدراك لا يمثل إلا نوعا من أنواع الوجود ، وهو الوجود الذهنى للشيء الموجود ، بل قد يتصور الذهن مالا وجود له ، كما أن الإدراك ليس شرطا للوجود ، إذ إن هناك موجودات لايستطيع الإنسان أن يدركها ، ومع ذلك فإنه لا يستطيع بل لا يصح له أن ينكر وجودها .

والقرآن هنا متميز عن كلا المعسكرين الفلسفيين : المثالى الذى يحصر الوجود فى المدرِك والمدرَك،والواقعى الذى يجعل الإدراك انعكاسا للوجود الواقعى فحسب . ومن ثم فإن كلا المعسكرين يخلان بالوجود والمعرفة . إذ القرآن يشير إلى أن للأشياء وجودا واقعيا،وأن الإنسان العارف يعرف شيئا عن هذا الوجود ، ومن ثم تكون معرفته وجودا ذهنيا للشيء ، وأن هنالك من الموجودات ما هى موجودة ، ولا يدركها العقل الإنسانى . ذلك أن فكرة عالم الغيب وعالم الشهادة فكرة رئيسية فى النص القرآنى ، والإنسان إنما له علم بوجود هذين العالمين على وجه الإجمال . ولكن

علمه ومعرفته محدودة ونسبية فيهما كما وكيفا ، وهذا يعنى أن ثمة وجودات فى أصلها وكمها وكيفياتها ليست فى متناول معرفة الإنسان ، وقدرته المعرفية ، إنما أعطيت له هبة من الله سبحانه وبمقدار وبوصف وبكمية وكيفية تتناسب مع دور الإنسان فى الحياة ، وما يحتاجه من أجل أن يكون محققا لما أعده الله له ، عابدا مسبحا بحمده سبحانه ، والمعرفة صفة للإنسان من حيث هو كائن حى عالم بالوجود ، يقول البغدادى فى حد العلم نقلا لمذهب علماء أهل السنة بأنه « صفة يصير الحى بها عالما »(٧).

ويقول أبو البركات البغدادى مبينا العلاقة بين الإدراك والوجود ، وكيف أن دائرة الوجود تتعدى دائرة الإدراك : « إذا أدرك الإنسان شيئا من الأشياء بحاسة من حواسه البصر والسمع والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف إدراكه ، قال عن ذلك الشيء إنه موجود . وعنى بكونه موجودا غير كونه مدركا ، بل كونه بحيث يدرك قبل إدراكه له وبعده ، وقبل إدراك مدرك آخر له وبعده ، فإن الشيء يكون فى نفسه بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده . وتلك الحالة التى يسميها المسلمون وجودا . ويقال للشيء لأجلها إنه موجود ، وهو كونه بحيث يدرك . ثم إن الذهن يتأمل فيعلم أن الإدراك لا تشبث له فى الوجود . وإنما هو شيء يكون للموجود فى وجوده من المدرك له . وليس هو أمرا للشيء نفسه وإنما كونه بحيث يدرك هو صفته التى له فى ذاته وبذاته . ثم نرى أن من الأشياء ما يدركها مدرك ويعجز عن إدراكها مدرك آخر . ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذى عجز عن إدراكها فلم يدركها قادحا فى وجودها ، بل هى موجودة سواء أدركها أو لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجوات مالا يدرك أو لا يدركه بعض المدركين ، فإن الإدراك ليس شرطا فى الوجود ، وإنما الوجود شرط الإدراك »(٨).

وعلى ذلك فإن الإنسان فى نظر القرآن غير مكتف بنفسه من الوجهة المعرفية ، كما أنه ليس خالقا لنفسه من الجهة الوجودية .

---

(٧) البغدادى : أصول الدين : ص ٥ . واظر تعريف العلم عند علماء الكلام فيما سبق فى المدخل : ص ٣ وما بعدها .

(٨) أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة والطبيعيات والإلهيات : جـ ٢ طبعة حيدر آباد ١٣٥٧هـ : ص ٢٠ ، ٢١ .

وإذا كانت المعرفة الإنسانية فى نظر القرآن من جنس الوجود ، فإنما تتميز عن المذاهب الفلسفية المثالية والواقعية فى ناحيتين :

أولا : فى جعل المعرفة تابعة للوجود .

وثانيا :فى تفسير هذه التبعية وهو الأهم . ذلك أن المعرفة عند المثاليين من جنس الذات العارفة أو الفكر بينما هى عند الواقعيين من جنس الوجود الخارجى . ولكنها فى القرآن الكريم تابعة لمفهوم وجود الخالق سبحانه ، الذى خلق هذا الإنسان ، الذى له وجود واقعى ويقوم بدور معرفى فى حدود ما أعده الله له . ومن ثم فهذه العلاقة للمعرفة بالوجود ليست مثالية كما أنها ليست واقعية ، وإنما هى **ربانية** قائمة على أوضح ما يتميز به القرآن وهو وضوح علاقة الله بالعالم ، المتمثلة فى أن الله سبحانه هو الخالق وأن العالم ، وهو ما سوى الله سبحانه مما يعلم به وجوده ، مخلوق.وتفسير هذا الخلق أو هذه العلاقة واضح متميز عن سائر المذاهب البشرية التى ضلت فى تفسيرها لها(٩). كما سنوضحه بعد قليل إن شاء الله(١٠).

(جـ) الوجـــود شقـــان

والوجود فى نظر القرآن شقان : وجود عالم الشهادة ووجود عالم الغيب ، ولعل أوضح صورة لهذين العالمين هى الصورة التى قدمها القرآن . ومن ثم فإن ذلك ينعكس بدوره على المعرفة من حيث إنها معرفة بهذين العالمين . فعالم الشهادة وما يجرى فيه من تفصيلات وإجماليات تجريبية يعرف بالملاحظة بوساطة العقل والحواس ويقوم العقل بالاستنباط مما يلاحظه بالاستقراء والاستنتاج بتقديم معرفة عنه .

أما عالم الغيب وهو وراء هذه الحواس وهذا العقل ومعرفته إجمالا من حيث مبدأ التسليم بوجوده ، تدخل فى إمكان المعرفة الإنسانية ، إذ إن العقل يستطيع من خلال النظر فى قوانين عالم الشهادة أن يسلم بعالم الغيب . ولكن تفصيليات هذا العالم ليس

---

(٩) انظر ما سبق فى تفسير عملية الخلق عند الفلاسفة اليونانيين وفى شروح فلاسفة المسلمين نفس البحث ص ٣٠٨ وما بعدها .

(١٠) انظر نفس البحث بعد قليل : ص ٤٣٩ وما بعدها .

فى مكنة العقل أن يعرفها ومن ثم أسعف الله هذا الإنسان بمعرفتها عن طريق الوحى .
وعلى ذلك فالمعرفة الإنسانية المهتدية بالنظرة القرآنية هى معرفة بعالم الغيب والشهادة . ولا يصح أن نسلط مقاييس عالم الشهادة على عالم الغيب ، ذلك أن لهذا العالم طبيعته وقوانينه التى تبلغ وتلقن للإنسان عن طريق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

ولأهمية هذا العالم ـ عالم الغيب ـ فى الوجود والمعرفة جعل الله تعالى الإيمان به أساسا للإيمان إذ قال سبحانه : ﴿ **ذلك يوعَظُ به مَن كَان منكم يؤمِنُ بالله واليَوْم الآخر** ﴾(١١)، ﴿ **ألَمّ * ذلك الكتاب لا رَيْبَ فيه هدى للمُتَّقين * الذين يُؤمنون بالغَيْب ويُقيمون الصلاةَ ومِمَّا رَزَقناهم يُنفقون * والذين يُؤمنون بما أُنزل إليكَ وما أُنزِلَ من قَبْلِكَ وبالآخرة هُم يوقنون** ﴾(١٢). وجمع الله هذا الوجود لعالم الشهادة وعالم الغيب ، من خلق للإنسان وأطوار لهذا الخلق ، ومن موته وبعثه وما ينتظره فى آخرته ، وكيفية ارتباط ذلك الوجود بعالمى الشهادة والغيب ، بقضية المعرفة ، فى قوله سبحانه : ﴿ **يا أيُّها الناس إن كُنتم فى رَيْبٍ من البَعث فإنا خلقناكُم من تُرابٍ ثم من نُطفةٍ ثم من عَلَقَةٍ ثمَّ من مُضْغَةٍ مُخلَّقةٍ وغيرِ مُخلَّقة لِنُبَيِّنَ لَكُمْ ، وَنُقِرُّ فى الأرحام ما نَشاء إلى أجلٍ مُسمّى ثُم نُخرِجُكُم طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أشُدَّكُم . وَمِنْكُم مَن يُتَوفَّى وَمِنكم من يُرَدُّ إلى أرذَلِ العُمُرِ لكى لا يَعلَم من بعدِ علمٍ شَيْئا . وتَرى الأرضَ هامدةً فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزَّت وَرَبَت وأنْبَتَت مِن كُلِ زوج بهيج * ذلك بأن الله هو الحقُّ وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شىء قدير * وأنّ الساعَةَ آتيةٌ لا ريبَ فيها وأن الله يَبعثُ مَن فى القُبور * ومِنَ الناسِ من يُجادِلُ فى الله بِغَيرِ عِلْمٍ ولا هُدىً ولا كتابٍ مُنير * ثانىَ عِطفِه لِيُضِلَّ عَن سبيل الله له فى الدُّنيا خِزىٌ وَنُذيقُهُ يَومَ القِيامَةِ عذابَ الحريق . ذلكَ بما قَدَّمت يَداك وأن الله ليسَ بِظَلَّامٍ لِلعَبيد** ﴾(١٣).

---

(١١) البقرة : ٢٣٢ .
(١٢) البقرة : ١ – ٤ .
(١٣) الحج : ٥ – ١٠ .

(د) مبادىء رئيسية فى تفسير الكون

المبـــــــــــــــدأ الأول | تزويد الإنسان بما يلزمه :

والإنسان فى مفهوم القرآن ، مخلوق لله سبحانه . والقرآن حين يتحدث عن خلق الإنسان وسائر المخلوقات لم يكن قصده صياغة نظرية فلسفية فى الكون تُعنى بتفسير جميع مراحِل الخلق ، وأسراره . ذلك لأن تعرض القرآن لهذه القضية كان على أساس منهجهِ فى إعطاء فكرةٍ واضحةٍ لهذا الإنسان ، مما يحتاج إليها وجوده ، وبما يلفتُ نظره إلى زيادة الإيمان واليقين بربه ، ودليلا لمن أراد أن يبحث عن الدليل ومن ثم فقد تجنب القرآن ما أجهدت البشرية نفسها فيه من البحث العقلى فى تفسير عملية الخلق ، وصدور العالم عن الله . وقدَّم مجموعة مبادىء رئيسية لهذه القضية بما يحتملها العقل الإنسانى ، وبما ينتفع بها فى وجوده ، ذلك أن الإنسان عاجز عن الإحاطة بسر الخلق ، لأنه مخلوق موصوف بالعجز والمحدودية وجوداً وعلما ، كما قال سبحانه : ﴿ **هل أتى عَلى الإنسان حينٌ مِن الدَّهر لَم يَكُن شيئًا مَذكوراً** ﴾(١٤). وقال سبحانه : ﴿ **وما أُوتيتم من العِلم إلا قليلا** ﴾(١٥)، وقال : ﴿ **وفوق كل ذى علم عليم** ﴾(١٦) فالقرآن أعطى حقيقة واضحة فى مسألة الخلق كلها ، إذ قال سبحانه

﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون** ﴾(١٧). فتوجه الإرادة الربانية والأمر الربانى إلى خلق كائن ما كفيلان بإيجاد هذا الكائن على الصورة المقدرة له فى علم الله وبإحكام وإتقان ، دونما أية وساطة من قوة أو مادة ، أما كيف تتصل هذه الإرادة الربانية وهذا الأمر الإلهى بوجود هذا الكائن المخلوق ، فهو سر لم يكشفه الله تعالى للإدراك البشرى ، ولا يحب لهذا الإدراك أن يخبط ويهلك نفسه بحثا عنه ، ذلك أن الطاقة البشرية محدودة وغير مهيأة لهذا النمط من الإدراك . ولأن تفصيل هذه

---

(١٤) الإنسان : ١ .
(١٥) الإسراء : ٨٥ .
(١٦) يوسف : ٧٦ .
(١٧) يس : ٨٢ .

المسألة بما يحتاجه الإنسان قد أعطاه الله منها ما يلزمه ، وهو سبحانه العليم الخبير بما يحتاجه هذا الإنسان ما يكفل له وضوح العلاقة بينه خالقا وبين هذا الإنسان مخلوقا ومن ثم ما ينبغي على هذا الإنسان المخلوق من دور كي يرتبط بربه سبحانه ارتباط العابد بالمعبود الحق .

ومن هنا نرى كيف تميزت النظرة القرآنية عن الفلسفات البشرية التى ضربت فى ضلال وتيه حينما أرادت تفسير عملية الخلق بعيدا عن منهج الله . وكيف أن فلاسفة المسلمين قد خرجوا عن التصور القرآنى لهذه القضية وقد ابتلوا بتفسير عملية الخلق سواء عند الإشراقيين منهم أو أصحاب نظرية الخلق المستمر لا فى زمن . إذ إن هؤلاء قد فاتهم أن يعرفوا أن المنهج العقلى الذى حملوه لتفسير عملية الخلق ، منهج وثنى ورثوه عن الإغريق ، وعن مذاهب وثنية فى الوجود ، قوام عبادتها الأفلاك وإن طورت فكرتها الفلسفية إلى عقول. وفاتهم أن عملية الخلق وسرها غيب كان الأولى بهم أن يسلموا به ويكتفوا بما أعطاهم القرآن منه ، وأن لا يفتئتوا على الله فى تفسيره من عند أنفسهم ، خروجا على التصور القرآنى المتمثل فى قوله سبحانة : ﴿ **ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا** ﴾(١٩).

المبــــــدأ الثـــــانى **حقائق بشأن الخلق :**

ونستطيع أن نجمل مجموعة الحقائق بشأن مسألة الخلق فى القرآن كأسس لنظرية الوجود تنعكس على نظرة المعرفة فيما يلى :

١ – الله سبحانه خالق كل شىء وكل شىء راجع إليه فى وجوده . قال الله تعالى :

﴿ **أو لم ينظروا فى ملكوت السمٰوات والأرض وما خلق الله من شىء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأى حديث بعده يؤمنون** ﴾(٢٠).

(١٨) الكهف : ٥١ .
(١٩) الأعراف : ١٨٥ .
(٢٠) الأنعام : ١٠١ – ١٠٢ .

﴿ بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شىء وهو بكل شىء عليم * ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل ﴾(٢١).

﴿ وخلق كل شىء فقدره تقديرا ﴾(٢٢).

٢ – الله سبحانه خلق السموات والأرض وما فيهما وهى مخلوقات تتسم بالاحتياج والعجز وليس لها قيام بنفسها كما أنها ليس لها تأثير فى غيره ، قال الله تعالى :

﴿ هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا ﴾(٢٣).

﴿ الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾(٢٤).

﴿ وهو الذى خلق السموات والأرض بالحق ﴾(٢٥).

﴿ تنزيلا ممن خلق الأرض والسمٰوات العلى ﴾(٢٦).

﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله ﴾(٢٧).

﴿ خلق السموات بغير عمد ترونها ﴾(٢٨).

﴿ الله الذى خلق سبع سمٰوات ومن الأرض مثلهن ﴾(٢٩).

٣ – أعطى القرآن حقيقة الخلق على أنها إيجاد من عدم وقد يخلق الله سبحانه مما خلق من مواد مخلوقات أخرى . فالخلق إبداع من غير أصل ولا احتذاء وذلك لا يكون إلا الله عز وجل . فهو الذى أبدع الأشياء على غير مثال بعد أن لم تكن

---

(٢١) الفرقان : ٢ .
(٢٢) البقرة : ٢٩ .
(٢٣) الأنعام : ١ .
(٢٤) الأنعام : ٧٣ .
(٢٥) طه : ٤ .
(٢٦) العنكبوت : ٦١ .
(٢٧) لقمان : ١٢ .
(٢٨) الطلاق : ١٢

شيئاً[29]. ويصدق الخلق بعد ذلك على إيجاد مخلوقات من هذه المادة المخلوقة وأنه وحده المتفرد بالخلق . وفى ذلك يقول سبحانه :

﴿ وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ﴾[30].
﴿ أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا ﴾[31].
﴿ أيشركون مالا يخلق شيئا وهم يخلقون ﴾[32].
﴿ ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين ﴾[33].
﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين ﴾[34].
﴿ الله يبدأ الخلق ثم يعيده ثم إليه ترجعون ﴾[35].

وغير ذلك كثير من الآيات الدالة على أن الله سبحانه يبدع الأشياء من عدم .

٤ – وقد ذكر سبحانه أنه خلق من الأشياء التى أبدعها مخلوقات أخرى فبين لنا أنه خلق الجان من نار ، فقال سبحانه :

﴿ والجانَّ خلقناه من قبل من نار السموم ﴾[36].
﴿ وخلق الجانَّ من مارج من نار ﴾[37].
﴿ قال أنا خير منه خلقتنى من نار ﴾[38].

وبين أنه خلق الإنسان فبدأ خلقه من طين ، ومن صلصال من الحمأ المسنون ومن صلصال كالفخار ومن تراب ، ومن طين لازب . وأنه جعل خلق نسله بعد ذلك من التقاء ماء الذكر بماء الأنثى ، ويمر هذا الخلق بأطوار جنينية فى الرحم : نطفة فعلقة

---

(٢٩) معجم ألفاظ القرآن الكريم : مجمع اللغة العربية الهيئة العامة ٣٥٦/١ .
(٣٠) مريم : ٩ .
(٣١) مريم : ٦٧ .
(٣٢) الأعراف : ١٩١ .
(٣٣) الأعراف : ٥٤ .
(٣٤) الأنبياء : ١٠٤ .
(٣٥) الروم : ١١ .
(٣٦) الحجر : ٢٧ .
(٣٧) الرحمن : ١٥ .
(٣٨) ص : ٧٦ . الأعراف : ١٢ .

فمضغة مخلقة وغير مخلقة . وأنه ينفخ فيه من روحه ليكون إنسانا وجعل له حياة وإدراكا بما خلق فيه من الحواس والعقل . ولبيان ذلك كله نكتفى بأن نذكر الآيات صريحة فى ذلك دون أن نتدخل فى ذلك حفاظا على منهج القرآن الذى ذكر هذه الآيات فى مواطن العظة والتذكير والاستدلال وإقامة الحجة والدعوة إلى الإيمان دون أن يعطى نظرية فلسفية فى الخلق وتفسيره . يقول تعالى :

﴿ **إذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشرا من طين** ﴾[٣٩].

﴿ **إنا خلقناهم من طين لازب** ﴾[٤٠].

﴿ **الذى أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين** ﴾[٤١].

﴿ **والله أنبتكم من الأرض نباتا** ﴾[٤٢].

﴿ **هو الذى خلقكم من تراب** ﴾[٤٣].

﴿ **وخلقته من طين** ﴾[٤٤].

﴿ **خلق الإنسان من صلصال كالفخار** ﴾[٤٥].

﴿ **ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون** ﴾[٤٦].

﴿ **وإذا قال ربك للملائكة إنى خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون * فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين** ﴾[٤٧].

﴿ **ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم * الذى أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين . ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين * ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون** ﴾[٤٨].

---

(٣٩) ص : ٧١ .
(٤٠) الصافات : ١١ .
(٤١) السجدة : ٧ .
(٤٢) نوح : ١٧ .
(٤٣) غافر : ٦٧ .
(٤٤) ص: ٧٦ .
(٤٥) الرحمن : ١٤ .
(٤٦) الحجر : ٢٦ .
(٤٧) الحجر : ٢٨ - ٢٩ .
(٤٨) السجدة : ٦ - ٩ .

﴿ وقد خلقكم أطوارا ﴾(٤٩).
﴿ وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴾(٥٠).
﴿ والله خلق كل دابة من ماء ﴾(٥١).
﴿ خلق الإنسان من علق ﴾(٥٢).
﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين * ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴾(٥٣).
﴿ هو الذى خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخا ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى ولعلكم تعقلون ﴾(٥٤).
﴿ وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا ﴾(٥٥).
﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها ﴾(٥٦).
﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا ﴾(٥٧).
﴿ ألم نخلقكم من ماء مهين ﴾(٥٨).
﴿ خلق من ماء دافق * يخرج من بين الصلب والترائب ﴾(٥٩).

٥ – الله سبحانه هو المنفرد فى الخلق ولا شيء يشاركه فى أوليته وأزليته وأبديته فهو سبحانه كما قال ﴿ هو الأول والآخر ﴾(٦٠)، وتثبت له صفة الوجود الخالقية

(٤٩) نوح : ١٤ .
(٥٠) الأنبياء : ٣٠ .
(٥١) النور : ٤٥ .
(٥٢) العلق : ٢ .
(٥٣) المؤمنون : ١٢ – ١٤ .
(٥٤) غافر : ٦٧ .
(٥٥) الفرقان : ٥٤ .
(٥٦) الروم : ٢١ .
(٥٧) الإنسان : ٢ .
(٥٨) الرسلات : ٢٠ .
(٥٩) الطارق : ٦ – ٧ .
(٦٠) الحديد : ٣ .

والربوبية وسائر الصفات فهو الخالق ولو لم يكن ثمه خلق ، ولذا فقد قال النبى ﷺ « كان الله ولم يكن شيء غيره»(٦١).

وقوله سبحانه ﴿ **قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار**﴾(٦٢) .

٦ - عملية الخلق تحكمها إرادة الله سبحانه المختارة وتتم فى زمن وليست من قبيل صدور المعلول عن العلة وإلا لأدى ذلك إلى قدم العالم كمعلول عن العلة كما فى التصور الفلسفى وأدى إلى أن يكون خلق الله للعالم خلقا ضروريا . ولذا فإن القرآن فى هذه المسألة قد أكد على الحقيقتين التاليتين :

أولاهما : أن الله يخلق فى زمن وهو سبحانه القادر على أن يقول للشيء كن فيكون . ولكن حكمته تقتضى هذا السر لا يعلمه إلا هو سبحانه ، ولأن هذا التصور يناسب صفة الكمال له سبحانه يقول تبارك وتعالى :

﴿ **الله الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام** ﴾(٦٣).

﴿ **قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أندادا** ﴾(٦٤).

﴿ **هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام** ﴾(٦٥).

﴿ **قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى** ﴾(٦٦).

﴿ **ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام وما مسنا من لغوب** ﴾(٦٧).

﴿ **ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم** ﴾(٦٨) مبينا تقدم الملائكة على الإنسان فى الخلق .

---

(٦١) حديث صحيح أخرجه البخارى انظر ابن حجر : فتح البارى الطبعة السلفية : ٦ /٢٨٦ وانظر بتوسع ابن تيمية : الفتاوى الكبرى جـ ٥ ، بغية المرتاد : ص ٤٤ وما بعدها .

(٦٢) الرعد : ١٦ .

(٦٣) السجدة : ٤ .

(٦٤) فصلت : ٩ .

(٦٥) الحديد : ٤ .

(٦٦) ص : ٧٥ .

(٦٧) ق : ٣٨ .

(٦٨) الأعراف : ١١ .

ويقول سبحانه : ﴿ **يخلقكم فى بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق فى ظلمات ثلاث** ﴾(٦٩) مبينا بذلك فترة زمنية لتمام خلق الإنسان .

وقد كانت فكرة الحدوث أو الخلق فى زمن المتكلمين أهم قضية حمل فيها النزاع بين المتكلمين وبين الفلاسفة وكانت إحدى المسائل التى كفر الغزالى بها هؤلاء الفلاسفة(٧٠) ذلك أن هؤلاء كانوا يرون أن صدور العالم عن الله إنما يقوم على علاقة العلة بصدور المعلول عن العلة وأن الخلق فى نظرهم إنما هو هذا المعنى فحسب ، وأنه يستحيل صدورحادث عن قديم إذ كيف يتصور فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن تتغير حالة الفاعل القديم وقت الفعل عن حالته التى قبله مما يعتبر – فى نظرهم – نقصا فى حق القديم . ولكن الغزالى ممثلا للنظرة القرآنية وقف فى وجه هذا التصور الفلسفى للألوهية بأقوى الحجج عن فكرة الخلق الزمنى المتمثلة فى دليل الحدوث الذى كان الدليل المميز للفكر الإسلامى من القرآن والذى يختلف عن فكرة الإمكان حتى كدليل على وجود الله . ذلك أن فكرة الحدوث التى تحدث عنها القرآن تجعل الخلق فى زمان وأن للوجود الحادث بداية أولى ومن ثم فوجوده زمنى . أما فكرة الإمكان الفلسفية فتجعل الخلق ليس إيجادا من عدم وإنما تجعله إخراجا أو تحويلا للوجود من حالة الإمكان بالقوة أو الماهية إلى حالة الإمكان بالفعل أو الوجود بالفعل أو الهوية . والوجود فى هذا التصور قديم ذلك أنه وإن لم يكن تحققا بالفعل فهو بالقوة .

والحقيقة الثانية : أن الله سبحانه خالق بالاختيار فإرادته مختارة كما يقول سبحانه : ﴿ **إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون** ﴾(٧١).

فالإرادة المختارة أساس لعملية الخلق . وهذا بخلاف التصور الفلسفى الذى يوجب على الله أن تصدر عنه المخلوقات صدورا ضروريا ، أى بالطبع وليس بالإرادة والاختيار .

---

(٦٩) الزمر : ٦ .

(٧٠) الغزالى : تهافت الفلاسفة : ص ١٠٨ وما بعدها ، ص ١٣٥ وما بعدها . وابن رشد : تهافت التهافت : ١/ ٦٠ وما بعدها .

(٧١) يس : ٨٢ .

وهناك زوجية أو ازدواج فى وجود المخلوقات بمعنى أنها زوجية راجعة إلى وحدانية الخالق سبحانه . والإنسان كجزء من هذه المخلوقات مشمول بهذه الازدواجية أو الزوجية فى أساس تكوينه . وسيكون لهذه الزوجية أو لظاهرة الازدواج انعكاس ما فى المعرفة – على ما سنبين فى تفسير المعرفة .

وقد لاحظ هذه الظاهرة وأظهرها بعض العلماء المسلمين كالغزالى وتلميذه أبى بكر بن العربى يقول الغزالى فى فهمه لقوله سبحانه : ﴿ **ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون** ﴾(٧٦) ما نصه : « فالمخلوقات كلها مفطورة على الازدواج لطيفها وكثيفها ، معنويها ومحسوسها ففى المركبات ازدواج وفى البسائط ازدواج وبين البسائط والمركبات ازدواج وبين العقل والنفس ازدواج »(٧٧).

ونبه إلى هذه الازدواجية تلميذه القاضى أبو بكر بن العربى فى كتابه (العواصم من القواصم) فقال : « فإن الله سبحانه ببالغ حكمته وغالب قدرته وإن كان واحدا فى ذاته واحدا فى صفاته واحدا فى مخلوقاته فإنه خلق الخلق نوعين وأبدع من كل زوجين اثنين ، لأن الوحدة له خالصة حقيقة وبيانا ، فتكون الاثنينية عليه دليلا وبرهانا . وفطر الآدمى فركب عليه وفيه الازدواج ابتلاء ، يختلف به الحال استفالا واعتلاء إشكالا وجلاء ،نعمة وبلاء قبولا وإباء ليرفعه فى عليين أو يقذفه فى سجين »(٧٨) قال سبحانه : ﴿ **لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم ثم رددنٰه أسفل سافلين** ﴾(٧٩).

وبعلق الأستاذ سيد قطب رحمه الله فى كتابه « فى ظلال القرآن » على قوله سبحنه : ﴿ **ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون** ﴾(٨٠) فيقول : « هذه حقيقة عجيبة تكشف عن قاعدة الخلق فى هذه الأرض وربما فى هذا الكون إذ إن التعبير لا يخصص الأرض قاعدة الزوجية فى الخلق وهى ظاهرة فى الأحياء ولكن كلمة شىء تشمل غير الأحياء أيضا . والتعبير يقرر أن الأشياء كالأحياء مخلوقة على

(٧٦) الذاريات : ٤٩ .
(٧٧) الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس : ص ١٩٦ .
(٧٨) د . قالبى : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية (العواصم من القواصم) : ٢ /٩ .
(٧٩) التين : ٤ – ٥ .
(٨٠) الذاريات : ٤٩ .

أساس الزوجية . وحين نتذكر أن هذا النص عرفه البشر منذ أربعة عشر قرنا وأن فكرة عموم الزوجية حتى فى الأحياء لم تكن معروفة حينذاك ، فضلا عن عموم الزوجية فى كل شيء . حين نتذكر هذا نجدنا أمام أمر عجيب عظيم ، وهو يطلعنا على الحقائق الكونية فى هذه الصورة العجيبة المبكرة كل التبكير كما أن هذا النص يجعلنا نرجح أن البحوث العلمية الحديثة فى طريق الوصول إلى الحقيقة وهى تكاد تقرر أن بناء الكون كله يرجع إلى الذرة وأن الذرة مؤلفة من زوج من الكهرباء ، موجب وسالب ، فقد تكون تلك البحوث إذن على طريق الحقيقة فى ضوء هذا النص العجيب »[٨١] .

ومن الآيات التى تتحدث عن هذه الزوجية قوله سبحانه :

﴿ وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ﴾[٨٢].

﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ﴾[٨٣].

﴿ فيهما من كل فاكهة زوجان ﴾[٨٤].

﴿ وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى ﴾[٨٥].

﴿ فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى ﴾[٨٦].

﴿ سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ﴾[٨٧].

﴿ ثم جعل منها زوجها وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ﴾[٨٨].

﴿ والذى خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون ﴾[٨٩].

والإنسان جزء من المخلوقات تظهر فيه ظاهرة الازدواج فى أوضح صورها . فالإنسان مخلوق من مادة وروح . أو من عنصر أرضى وآخر سماوى أو مما فى عالم الشهادة وعالم الغيب أو ما هو مدرك محسوس ومما هو غير مدرك ليس من طبيعة المادة والمحسوسات وهو مخلوق بتقدير الله من زوجين ، ذكر وأنثى .

---

(٨١) سيد قطب: فى ظلال القرآن طبعة دار الشروق بيروت ١٣٨٥/٢٧ .

(٨٢) ق : ٧.
(٨٣) النساء : ١ .
(٨٤) الرحمن : ٥٧ .
(٨٥) النجم : ٤٥ .
(٨٦) القيامة : ٣٩ .
(٨٧) يس : ٣٦ .
(٨٨) الزمر : ٦ .
(٨٩) الزخرف : ١٢ .

يقول سبحانه : ﴿ **فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين** ﴾(٩٠).

﴿ **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا** ﴾(٩١).

المبدأ الرابع : أهمية المعرفة للإنسان

والعلم بالإنسان،طبيعته ومكوناته ونفسه وعقله أمر مهم،لأن هذا الإنسان هو رجل المعرفة وهو الذى أنيطت به مهمة العلم والمعرفة التى على أساسها أكرمه الله بالخلافة فى الأرض.والله سبحانه قد أعطانا أصدق علم وأقيم معرفة بهذا الإنسان ، لأنه ربه وخالقه ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** ﴾(٩٢) فما هو هذا الإنسان ؟ وما هى وظيفته ؟ وما هى طاقاته وحدوده هذه الطاقات ؟ إن الإنسانية ضلت كثيرا فى بحوثها عن حقيقة هذا الإنسان ووقعت فى خلط وتناقضات عجيبة حطمت بها قيمته وكرامته و ما هذا الإنسان فى الحقيقة إلا سر من أسرار الله سبحانه فى الخلق . فهو الذى يفصح لنا بحق عن حقيقة هذا الإنسان ولا يصح لأحد أن يتعدى على منهج الله ولذا عندما سئل النبى ﷺ عن السر الذى أودعه الله فى الإنسان كى يكون إنسانا وهو الروح نزل قوله تعالى : ﴿ **ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** ﴾(٩٣).

وقد كان أول ما نزل على رسول الله ﷺ أوضح مبدأ يحكم طبيعة هذا الإنسان بأنه مخلوق * لله سبحانه وعنده استعداد للعلم والمعرفة بتعليم الله له إذ قال سبحانه : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾(٩٤).

---

(٩٠) الحجر : ٢٩ ، ص : ٧٢ .
(٩١) الحجرات : ١٣ .
(٩٢) الملك : ١٤ .
(٩٣) الإسراء : ٨٥ .
(٩٤) العلق : ١ - ٥ .

وقد ميز الله به آدم عليه السلام على الملائكة بما فيه من طبيعة عارفة أو عالمة أكثر منهم،أى بما أودع الله فيه من استعدادات للعلم وليس بمجرد العلم الضرورى المخلوق فيه كالملائكة ، إذ قال سبحانه : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم * قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون** ﴾(٩٥).

إن ما قامت به المدارس الفلسفية والعلمية قديما وحديثا ، من دراسات حول الإنسان باءت كلها بالفشل ولم تحقق نجاحا فى معرفة طبيعته ووظيفته ، ومن ثم إسعاده فى هذه الحياة وكل ما قدمته لا يعدو أن يكون تخمينات ونظريات جزئية . مبتسرة فيما يتعلق بالخلق والمعرفة . إذ بعضها قدس العقل تقديسا عظيما حتى جعله أساس الخلق وأساس العلم ، ورفض باقى استعدادات الإنسان وكينونته الإنسانية الربانية الخلق والمعرفة . والبعض الآخر قدس فيه جوانب المادة والحس ، ورفض التسليم بطبيعة الروحية بل جعل فكره انعكاسا للواقع المادى الذى ، لايعدو أن يكون الوجود الإنسانى منه متجانسا معه ، وهناك النظريات العلمية الميكانيكية والطبيعية والكيميائية التى تريد أن تضع الإنسان فى معامل العلم . ولكن أنى لهذه النظريات البشرية كلها أن تقدم شيئا صحيحا عن هذا الإنسان ؟ بل إن هذا الإنسان لا يعرف معرفة سليمة إلا من مصدر خلقه من الله سبحانه . ولعل ما يدل على جهل البشرية بعيدا عن منهج الله أن يكتب عالم وطبيب من أكبر علماء هذا العصر كتابا عن الإنسان يجعل عنوانه « الإنسان ذلك المجهول » ومما يقوله فى ثنايا بحثه : « وواقع الأمر أن جلهنا مطبق . فمعظم الأسئلة التى يوجهها أولئك الذين يدرسون الجنس البشرى إلى أنفسهم تظل بلا جواب . لأن هناك مناطق غير محدودة فى دنيانا الباطنية غير معروفة ... إننا مازلنا بعيدين جدا عن معرفة ماهية العلاقات الموجودة بين الهيكل العظمى والعضلات والأعضاء ووجود النشاط العقلى والروحى .. ومازلنا نجهل العوامل التى تحدث التوازن العصبى ومقاومة التعب . ولا ما الأهمية للنشاط العقلى ؟ فمن الواضح أن جميع ما حققه العلماء من تقدم فيما يتعلق بطبيعة الإنسان مازال غير كاف . وأن معرفتنا بأنفسنا مازالت بدائية فى الغالب »(٩٦).وينتهى من الفصل الأول

(٩٥) البقرة : ٣١ – ٣٣ .

(٩٦) د . الكسيس كاريل : الإنسان ذلك المجهول ترجمة عادل شفيق الهيئة العامة للكتاب : القاهرة وبيروت : ١٩٧٣ : ص ١٣ ، ١٤ .

فى كتابه ليقول : « إن العلاج الوحيد الجائز لهذا الشر المستطير هو معرفة أكثر عمقاً بأنفسنا ... ومادامت الأحوال الطبيعية للحياة قد حطمتها المدنية العصرية فقد أصبح علم الإنسان أكثر العلوم ضرورة »(٩٧).

وحقيقة الأمر أن القرآن هو العلاج الوحيد الذى يعطى هذا الإنسان المعرفة اللازمة له فيما يتعلق بالإنسان ، ضمن منهج ربانى يعد هذا الإنسان ليكون خليفة فى الأرض،وليكون قائدا لطريق التحرير فيها ، تحرير الإنسانية كلها من العبودية لغير الله إلى العبودية لله وحده لا شريك له . ومن ثم فإن القرآن وهو يتحدث عن خلق الإنسان إنما يعطى المعرفة اللازمة وبقدر ما تهيىء هذا الإنسان لمهمته فى الحياة ، ولا يهمه أن يعطى نظرية فى الخلق ولا فى تحليل المعرفة ، وما يجرى فى الكينونة الإنسانية من حركات وارتباطات سواء فى مجال الخلق أو فى مجال المعرفة وسواء فى خلاياه وحقيقة ما يجرى فى جوانب نشاطه الفسيولوجى أو العضوى أو فى حقيقة نشاطه العقلى والمعرفى أو ما يجرى فى حقيقة روحه ونفسه .

ومن ثم فالمعرفة الحقيقة للإنسان من خالقه ومعلمه هى الضمان الوحيد للمنهجية الصحيحة فى البحث،إذ إن فيها ضمانا من التجرؤ الإنسانى على هذا الإنسان – المخلوق – وفيها الضمان الأكيد للحيلولة دون تمزيق هذه الفطرة الإنسانية وتجزئتها إلى مزق تخالف الواقع المتكامل للكينونة الإنسانية . وفيها الضمان للتناسق فى البحث والمعرفة على أساس قويم من معرفة الإنسان بحقيقته من جهة خالقه بل بما يلزمه من هذه الحقيقة بتقدير خالقه،فهى معرفة صادقة ويقينية عن الإنسان لأن الله الذى خلق وهو أعلم به كما قال سبحانه : ﴿ **هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة فى بطون أمهاتكم ، فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى** ﴾(٩٨) وقال سبحانه : ﴿ **ولا يحطون بشىء من علمه إلا بما شاء** ﴾(٩٩) والمعرفة التى أفسح الله لها المجال بالنسبة لهذا الإنسان هى ميزته على سائر المخلوقات كما أنها الإمكانية الكبرى التى ينفرد بها بينها . وطاقات الإنسان المعرفية وإن كانت طوع إرادته بعد أن خلق الله له أدواتها وقواها إلا أنها راجعة إلى الله سبحانه ، وله الحق سبحانه فى توجيهها عن طريق الوحى لضمان القيام بالخلافة فى الأرض .

---

(٩٧) المرجع السابق : ص ٣١ .
(٩٨) النجم : ٣٢ .
(٩٩) البقرة : ٢٥٥ .

الفصل الثاني

تفسير المعرفة في القرآن الكريم

(أ) مفهوم المعرفة ودليلها

المعرفة : ورودها ومفهومها فى القرآن الكريم

وردت مادة عرف ومشتقاتها فى القرآن الكريم .

فوردت لتدل على أمر معنوى هو العلم . ولكن لفظ العلم فى القرآن ورد فى أكثر من ثمانمائة وخمسين موضعا ، دالا فيما يقرب من أربعمائة موضع منها على العلم الإنسانى ، وفى باقيها على علم الله عز وجل . بينما اقتصر ورود لفظ المعرفة فى القرآن الكريم دالا على العلم الإنسانى فحسب ، ولم ترد إطلاقا لتدل على علم الله عز وجل .

ويمكننا أن نسجل الملاحظات التالية من خلال استعمال القرآن لها :

(١) تفترق المعرفة عن العلم الإنسانى فى أن العلم الإنسانى قد يكون ضروريا كما قد يكون نظريا ، بينما كل ما ورد من المعرفة فى القرآن إنما هو علم مكتسب بدليل أو بعلامات عليه . ومن المواضع التى تؤكد هذه الملاحظة قوله تعالى :

﴿ **يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصى والأقدام** ﴾(١٠٠).

والسمة هى العلامة فيعرفون إذن بعلامات دالة عليهم ومثل ذلك فى قوله تعالى: ﴿ **ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم فى لحن القول والله يعلم أعمالكم** ﴾(١٠١).

وقوله عز وجل : ﴿ **تعرف فى وجوههم نضرة النعيم** ﴾(١٠٢).

---

(١٠٠) الرحمن : ٤١ .

(١٠١) محمد : ٣٠ .

(١٠٢) المطففين : ٢٤ .

وقد تكون الأدلة ظاهرة على المعرفة سواء أكانت أدلة عقلية أم أدلة نقلية ، من ذلك قوله سبحانه مقيما الحجة على الكفار بالآيات المتلوة التى تكون حجة عليهم ومع ذلك ينكرون ويجحدون :

﴿ **وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف فى وجوه الذين كفروا المنكر يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا** ﴾(١٠٣).

وقولة سبحانه : ﴿ **ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين** ﴾(١٠٤).

وقوله سبحانه : ﴿ **الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون** ﴾(١٠٥).

فهذه المعرفة علم عن دليل خبرى أو سمعى حيث كانت كتب اليهود والنصارى تحتوى بشائر عن نبوة محمد ﷺ وأوصافه . وقد وردت فى آية بصريح لفظ العلم إذ قال سبحانه : ﴿ **أفغير الله أبتغى حكما وهو الذى أنزل إليكم الكتاب مفصلا والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين** ﴾(١٠٦).

وأما المعرفة عن أدلة عقلية ففى قوله سبحانه : ﴿ **وقل الحمد لله سيريكم آياته فتعرفونها وما ربك بغافل عما تعلمون** ﴾(١٠٧). وقوله سبحانه ﴿ **يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون** ﴾(١٠٨). وقد تكون بالإدراك الحسى كما فى قوله سبحانه فى الحكمة من فرض الحجاب على نساء النبى ﷺ ﴿ **ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين** ﴾(١٠٩).

---

(١٠٣) الحج : ٧٢ .
(١٠٤) البقرة : ٨٩ .
(١٠٥) الأنعام : ٢٠ .
(١٠٦) الأنعام : ١١٤ .
(١٠٧) النمل : ٩٣ .
(١٠٨) النحل : ٨٣ .
(١٠٩) الأحزاب : ٥٩ .

(٢) كما نلاحظ أن المعرفة فى اقرآن تطلق على المعرفة الأكيدة أو اليقينية كما فى قوله تعالى ﴿ **الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم** ﴾(١١٠). وعقب على الآية الصريحة بلفظ العلم بأن لا يكون من الممترين أى الشاكين والمجادلين ، أى بأن يكون من الموقنين (١١١)، وكما فى قوله تعالى فى موضع آخر : ﴿ **الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون** ﴾(١١٢). ومعنى هذه الآيات أن معرفة أهل الكتاب للنبى ﷺ بأنه نبى وأن هذا الكتاب منزل إليه من الله سبحانه ، معرفة أكيدة قائمة على دليل نقلى من كتبهم . والمفروض أن يكون جزءا من اعتقادهم إذا كانوا صادقين فى يقينهم ، إذ كانوا يعرفون رسول الله ﷺ بحليته ونعته الثابت فى الكتابين – التوراة والإنجيل – معرفة خالصة كما يعرفون أبناءهم بحلاهم ونعوتهم لا يخفون عليهم ولا يلتبسون بغيرهم »(١١٣). ومعرفة الإنسان لأبنائه معرفة يقينية أكيدة بل هى قمة المعرفة . وهى مثل يضرب فى لغة العرب على اليقين الذى لا شبهة فيه (١١٤).

ويروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال لعبد الله بن سلام رضى الله عنه أتعرف محمدا كما تعرف ولدك ؟ قال : نعم وأكثر نزل الأمين من السماء على الأمين فى الأرض بنعته فعرفته ، وإنى لا أدرى ما كان من أمه »(١١٥) أى أنه أيقن من نبوة محمد ﷺ أكثر من ثبوت نسب ولده إليه . وهذا تعبير منه عن علو درجة اليقين بنبوة رسول الله ﷺ .

(٣) وإذا كان العلم الإنسانى أعم من المعرفة إذ قد يكون ضروريا وقد يكون مكتسبا والمكتسب منه قد يكون يقينيا وقد يكون ظنيا فالمعرفة إذن أخص من العلم . ومن ثم كان خلاف العلم الجهل والهوى وخلاف المعرفة الإنكار والجحود والكذب .وهذا يظهر من قوله سبحانه : ﴿ **فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا**

---

(١١٠) الأنعام : ٢٠ ، البقرة : ١٤٦ .
(١١١) انظر الآية رقم (١٠٦) من هامش الصفحة السابقة
(١١٢) البقرة : ١٤٦ .
(١١٣) الزمخشرى : الكشاف جـ ٢ طبعة مصطفى الحلبى القاهرة ١٩٧٢ : ص ١٠ .
(١١٤) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم جـ ١ طبعة عيسى الحلبى ص ١٩٤ . سيد قطب : فى ظلال القرآن جـ ١ ط ٢ المشروعة دار الشرق القاهرة ١٩٧٥ : ص ١٣٥ .
(١١٥) ابن كثير : المرجع السابق .

يعلمون ﴾(١١٦).

وقوله سبحانه : ﴿ **وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا** ﴾(١١٧).

وقوله ﴿ **وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون** ﴾(١١٨).

يظهر أن المقابل للعلم من هذه الآيات كلها الجهل أو الظن كما يظهر أن مقابل العلم الهوى من قوله سبحانه : ﴿ **ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم مالك من الله من ولى ولا نصير** ﴾(١١٩).

أما المعرفة فهى علم أكيد أو يقينى ولذلك نجد مقابلها الإنكار والجحود والكفر ، حيث يقول سبحانه : ﴿ **يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون** ﴾(١٢٠). ذلك لأن المعرفة – فضلا عن أنها علم يقينى – اعتراف وإقرار ، والاعتراف والإقرار حجة ملزمة للمعترف والمقر . وتثبت بهما الشهادة عليه . ولعلنا نستأنس لهذا الفهم بما من الله به علينا من فهم للآية الكريمة ، إذ يقول عن وجل : ﴿ **إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون** ﴾(١٢١). فاختار الله عز وجل لفظ نشهد ، ذلك أن هذا الموقف يقتضى منهم الاعتراف ولكنهم كانوا كاذبين فى هذا الاعتراف وإنما اكتفوا بالتصريح اللفظى بالشهادة بما يدل على اليقين ولو كانوا صادقين لآمنوا حقيقة ، ولاستقر ذلك فى قلوبهم . ومن ثم فإن تلك الشهادة منهم لم تكن صادقة وإنما كانت مجرد إعلام وإعلان لفظى ومن ثم كان تعقيب الله عليهم بقوله ﴿ **والله يشهد إن المنافقين لكاذبون** ﴾.

وقد كانت هذه الشهادة صادقة من قبل من آمن من أهل الكتاب لما سمعوا آيات الله الدالة على نبوة محمد ﷺ المصدقة لما معهم كما قال عنهم سبحانه ﴿ **وإذا سمعوا**

---

(١١٦) يونس : ٨٩ .
(١١٧) النجم : ٢٨ .
(١١٨) الجاثية : ٢٤ .
(١١٩) البقرة : ١٢٠ .
(١٢٠) النحل : ٨٣ .
(١٢١) المنافقون : ١ .

ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين ﴾(١٢٢) .

(٤) على ضوء ما سبق بيانه من استعمال القرآن للمعرفة فإننا يمكن أن نقول المعرفة فى القرآن هى المعلومات والمفاهيم اليقينية أو الأكيدة والأحكام والمدركات والتصورات الجازمة التى نكونها أو نتوصل إليها عن شيء ما نتيجة ما نتلقاه عن طريق الوحى أو عن طريق الحس والعقل والحدس أو عن طريقها جميعا . أو إنها « العلاقات الذهنية الواضحة التى تتكون لدى الإنسان من التفاعل بين عقله وبين العالم الخارجى المحيط به ، ونتيجة لما يصحب هذا التفاعل من عمليات عقلية مختلفة أو نتيجة لما يعترض له من نفحات الحدس والإلهام أو ما يتلقاه من توجيهات الوحى أو الدين »(١٢٣) .

وهى العلم اليقينى الذى عرفه الغزالى بأنه العلم « الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب . ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك »(١٢٤) .

المعرفة مخلوقة لله تعالى

كل شيء مَردُّه إلى الله سبحانه ايجادا وخلقا، والمعرفة كذلك مخلوقة لله تعالى، ونعمة منه يمن بها على الإنسان بما خلق فيه من الاستعداد لها ، من فطرة تبحث عن الحق وتستقبل العلم ، وأدوات تحصيله ، وبما جعل فى الأشياء المعرفة من قابلية الانكشاف ليعرفها الإنسان . ولكن هذه المخلوقية للمعرفة الإنسانية تفسر على أساس دقيق لفهم معنى الخلق ، ذلك أن الإنسان بحاجة إلى الله سبحانه فى كل لحظة من لحظات معرفته أو تعلمه مع حاجته إليه سبحانه فى كل لحظة من لحظات وجوده . أى أن تحصيل الإنسان لما يعرفه ليس على قاعدة اللزوم والاضطرار أو السببية الجبرية ، أو العلية الضرورية ، بحيث إذا تحقق وجود طرق

---

(١٢٢) المائدة :٨٣ .

(١٢٣) الشيخ عمر التومى الشيبانى : مقالة فى مجال الحياة الثقافية تونس ١٩٧٥ : ص ١٦٧

(١٢٤) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٢٦ .

المعرفة ووجود المعروف فيجب أن تتم المعرفة وجوبا عقليا صارماً لا يمكن تخلفه . وهنا يتميز التصور القرآنى لهذه المسألة كما فهمه أهل السنة أو الاشاعرة وعبروا عنه بالعادة : أى أن الله عز وجل جعل سنتة تتكرر بحيث إذا نظر الإنسان أو إذا تحققت شروط معرفته حصلت له هذه المعرفة . ومن هذا التكرار نأخذ قانونا لا على أنه يستحيل التخلف ، ولكنه يمكن أن يتخلف ، حيث إن الله سبحانه مريد مختار جعل باختياره حصول المعرفة بتمام أركانها وشروطها ولكنه قد يخلف حصول هذه المعرفة إذ لا يجب عليه شيء . وهذا التصور متميز عن التصور الفلسفى الذى يجعل المعرفة تحصل على سبيل اللزوم العقلى إذا تحققت أركانها وشروطها ، بحيث يستحيل أن تتخلف . كما يتميز عن تصور المعتزلة لهذه المسألة الذين قالوا بأن المعرفة أو العلم يحصل بطريق التولد ، حيث جعل الله فى أركان المعرفة مايولد العلم .

وقد استدل المعتزلة(١٢٥) على أن المعارف تحصل بطريق التولد بقوله سبحانه ﴿ **سبحانك لاعلم لنا إلا ماعلمتنا** ﴾(١٢٦) ووجه الاستدلال أن الآية تبين أنه لا علم لنا إلا من جهة الله تعالى إما بتعليم أو بنصب الدلالة .

وقد أجاب الرازى من أهل السنة على استدلالهم بالآية بقوله : « والجواب على المعتزلة : أن التعليم عبارة عن تحصيل العلم فى الغير كالتسويد ، فإنه عبارة عن تحصيل السواد فى الغير . ولا يقال : التعليم عبارة عن إفادة الأمر الذى يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم . والامر الذى يترتب عليه العلم وهو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك . لأنا نقول : إن المؤثر فى وجود العلم ليس هو ذات الدليل ، بل النظر فى الدليل . وذلك النظر فعل فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى ، وإنه يناقض قوله سبحانه ﴿ **لاعلم لنا إلا ماعلمتنا** ﴾(١٢٧) .

وحقيقة الأمر أن ملاحظة أهل السنة كانت نوعا من الدقة فى التصور الذى يربط الأشياء بالله خالق كل شيء سبحانه وتأكيدا لرفض الاتجاهات الفلسفية التى لم تتضح

---

(١٢٥) الرازى : مفاتيح الغيب جـ ١ ط. الخيرية القاهرة ١٣٠٧ هـ : ص ٢٨٥ .
(١٢٦) البقرة : ٣٢ .
(١٢٧) المرجع السابق .

فيها العلاقة بين الله سبحانه والأشياء . ووقوفا فى وجه الوثنية التى تدعى الضرورة العقلية والعلية الضرورية التى تحكم علاقة الله سبحانه بالأشياء خلقا وتعليما . وإلا لو أخذنا المسألة بغير ما ردود الفعل ، وعلى وجهها البسيط فإن الله سبحانه هو الذى خلق وعلم ولا مانع لدى التصور الإسلامى من أن يجعل الله سبحانه فى الأشياء نواميس ، وقوانين تشعر لسببية بعيدا عن المفهوم الفلسفى لها . وذلك لأن كل شيء بما فيه هذه النواميس هو من خلق الله سبحانه وتؤدى دورها بإرادته وعنايته . ولعل الأشاعرة كانوا يرون الحيطة فقالوا بالعادة بينما كان ابن تيمية وهو المعروف بعدائه لألوان الفكر الفلسفى المنحرف ، يقول بالسببية ويخالف حتى الأشاعرة فى هذه المسألة ، وكأنه أراد أن يبين الحقيقة على أصلها بغير أن يجعل سطوة الفكر الفلسفى الدخيل تهز اصطلاحاتنا فتوقعنا فى الارتباك وردود الفعل .

ومن ثم فإن الخلاف فى كيفية حصول العلم بعد النظر فى الدليل ، خلاف فلسفى ليس من شأن طبيعة المعرفة فى القرآن أن تثيره ، لأن القرآن يكتفى بالتأكيد على قاعدة تفيد هذا الإنسان وتلزمه فى هذه المسألة تلك القاعدة هى أن الإنسان مخلوق لله سبحانه ، وأن العلم الإنسانى نعمة من الله مقارنة لنعمة الخلق وأن أعظم ما يناط بهذه الصفة المميزة للإنسان ، من مهمة هى الإيمان والهدى ، وأن الفطرة مستعدة لذلك بما جعل الله فيها من قابلية قال تعالى :﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾(١٢٨) .

هذه قاعدة أولى فى أن الإنسان مدين لله فى خلقه وفى تعلمه ، وهناك قاعدة أخرى فى أن الإنسان خلق وهو لا يعلم شيئا ، وأن الله سبحانه جعل فيه من الاستعدادات والكينونة الإنسانية المعرفية وأدوات المعرفة بحيث تحصل المعرفة حيث يقول سبحانه:﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١٢٩) .

---

(١٢٨) العلق : ١ – ٥ .
(١٢٩) النحل : ٧٨ .

أما القاعدة الثالثة التى تبين الغاية من هذا الوجود الإنسانى العارف العالم بتعليم الله ، هى الهدى بمعرفة الله وعبادته فتظر فى قوله سبحانه : ﴿ **هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا** ﴾(١٣٠) وقوله عز وجل ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾(١٣١) .

كما يجد نفسه عالما سواء كان ذلك بطريق الدليل العقلى أو بغير طريق هذا الدليل . كما لا داعى للخلاف فى نظر القرآن فى تفسير كيفية حصول العلم بعد نصب الدليل ، ذلك لأن كنه وسرما يجرى فى الكينونة الإنسانية وهى تحصيل العلم ليس فى قدرة الإنسانية أن تعلمه . بل إن الإنسانية عاجزة عن معرفة الكنه وليس فى طاقتها إلا معرفة الخصائص فحسب(١٣٢) . وقد كان ابن تيمية أكثر دقة وتصويرا لغرض القرآن فى هذه المسألة من سائر مفكرى المسلمين ، فلاسفتهم ومتكلميهم ، حيث قال « إن من نظر فى دليل يفيد العلم وجد نفسه عالمة عند علمه بذلك الدليل . كما يجدنفسه سامعة رائية عند الاستماع للصوت والترائى للشمس أو الهلال أو غير ذلك والعلم يحصل فى النفس كما تحصل الإدراكات والحركات بما يجعله الله من الأسباب »(١٣٣) .

ولهذا قال تعالى : ﴿ **أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه** ﴾(١٣٤) وقد فند ابن تيمية كذلك آراء كل من المعتزلة والفلاسفة والأشاعرة فى هذه المسألة وبين ما فى أقوالهم من حق وباطل ، فقال معلقا على تفسير الأشاعرة : « فاما قول القائلين إن ذلك بفعل الله فهو صحيح بناء على أن الله هو معلم كل علم ، وخالق كل شىء لكن هذا كلام مجمل ليس فيه بيان لنفس السبب الخاص »(١٣٥)وعلق على رأى المعتزلة فقال : « وأما قول القائلين بالتولد : فبعضه حق وبعضه باطل ، فإن كان

---

(١٣٠) الإنسان : ١ – ٣ .

(١٣١) الذاريات : ٥٦ .

(١٣٢) كما سنوضح بعد قليل .

(١٣٣) ابن تيمية : نقض المنطق . (تحقيق الشيخ محمد حمزة والشيخ سليمان الصنيع) ط ١ ، السنة المحمدية ، القاهرة ١٣٧٠ هـ/ ١٩٥١ : ص٢٨ .

(١٣٤) المجادلة:٢٢

دعواهم أن العلم المتولد هو حاصل بمجرد قدرة العبد فذلك باطل قطعا . ولكن هو حاصل بأمرين : قدرة العبد ، والسبب الآخر ، كالقوة التى فى السهم والقبول الذى فى المحل . ولا ريب أن النظر هو بسبب ولكن الشأن فيما به يتم حصول العلم »(١٣٦)ولكنه حينما جاء الى الفلاسفة فلم يجد وجه حق فى تفسيرهم لحصول المعرفة بعد النظر فى الدليل ، وهو على حق إذ يقول « وأما زعم المتفلسفة أنه بالعقل الفعال : فمن الخرافات التى لا دليل عليها . وأبطل من ذلك زعمهم : أن ذلك الملك هو جبريل ، وزعمهم أن كل مايحصل فى عالم العناصر من الصور الجسمانية وكمالاتها ، فهو من فيضه وبسببه ــ العقل الفعال ــ فهو من أبطل الباطل »(١٣٧) .

ويتصل بمسألة كيفية حصول المعرفة بعد الدليل ، مسألة مدى ارتباط المعرفة بالدليل .

ارتبـــاط المعـــرفة بالدليــــل

إذا كان التصور القرآنى لا يقر مسألة الاختلاف فى تفسير وكيفية حصول المعرفة من الدليل ويرفض أن تكون بطريقة السببية الفلسفية أو العلِّيَّة أو الضرورة العقلية فإنه يرفض كذلك أن تكون المعرفة محصلة بطريقة الدليل العقلى فحسب . فالمعرفة المكتسبة لا يشترط أن تكون كلها قائمة على الأدلة المنطقية ، وهذا لا يعنى إبطال عمل العقل فى المعرفة ، ولكن الفطرة أعم من أنتقيد فى تحصيلها للمعرفة بالدليل المنطقى المرتب والمركب من مقدمات منطقية وفى أشكال قياسية يلزم من هذا الترتيب ، التركيب مادة وصورة ، نتيجة حتمية . ذلك أن القرآن لا يجعل حصول المعرفة من الدليل فحسب ، كما يجعل ارتباط المعرفة بالدليل حتميا أو أمرا لازما لابد منه . فقد تكون الأدلة العقلية والنقلية على أوضح ما تكون ومع ذلك ينكر الشخص معرفته بالحقيقة . وما حال المنكرين الجاحدين والكفار والمنافقين إلا من هذا القبيل . وهنا يتدخل عامل التوجه الإنسانى بالفطرة نحو طلب الحق ، فإن المتوجه بنية صادقة

(١٣٥) ابن تيمية : نقض المنطق : ص ٣١ .
(١٣٦) المرجع السابق .
(١٣٧) المرجع السابق : ص ٣٢ .

يجد المعرفة غزيرة فى نفسه بالأدلة والآثار المرتبة المركبة منطقيا ، وبغير المرتبة والمركبة كذلك ، لأنها توجهت إليها الفطرة ، وفى الفطرة من الاستعداد للتوجه إلى الخير ، ولها منطقها الذى هو أعم من منطق العقل الفلسفى المقنن فى قياس المنطق وطرق استدلاله ولعلنا نلمح هذه الملاحظة من حكمة الله سبحانه إذ جعل الأدلة على وجوده ووحدانيته نوعين : دليلا كونيا بطريق النظر فى الآفاق ، ودليلا نفسيا فى توجهها إلى نفسها وتوجهها إلى الآفاق إذ قال سبحانه ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد** ﴾(١٣٨) وقال عز وجل ﴿ **وفى الأرض آيات للموقنين * وفى أنفسكم أفلا تبصرون** ﴾(١٣٩) . فجمع سبحانه بين نظر النفس إلى ذاتها وإلى الأدلة الكونية فى الخارج ولا تنظر النفس إلى ذاتها وإلى الخارج إلا إذا قامت فيها نية الإفادة من هذا النظر ، ومن ثم فإن وجود الأدلة غير كاف للمعرفة مالم يحصل التوجه من النفس نحو الإفادة من هذه الأدلة ، لتحصيل العلم والمعرفة أو الإيمان . ذلك أن من طمس على بصيرته بالمعاصى وعطل عنده أجهزة الاستقبال الفطرية ، والاستعداد للإنتفاع بالدليل والإفادة منه ، لاينفع معه إقامة الأدلة عليه ، ولا تنشىء عنده علما سوى أن تكون حجة عليه لا غير .

ولعل استعمال القرآن فى كثير من آياتة كلمة « لعل » فى باب المعرفة يدل على أن « وجود الشروط الخارجية لاكتساب المعرفة قد لا يعنى أن يتعلم الإنسان بحكم الضرورة وأن يصل إلى الحقيقة فالمعرفة العقلية التى يستطيع الإنسان اكتسابها تعتمد أيضا على حالة قلبه كمستقبل »(١٤٠) .

وهذا يعنى أن حصول العلم إنما له علاقة بتوجه النفس أو الإرادة نحو الإفادة من الحق وبالدليل الذى هو علامة أو أثر دال على الحق وبمنة الله تعالى وفضله فى أن يخلق العلم فى النفس عقيب النظر فى الدليل فقد ينصب الدليل ولا تحصل المعرفة ولذلك يقول سبحانه : ﴿ **وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آيه ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون * ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم فى طغيانهم يعمهون * ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة**

(١٣٨) فصلت : ٥٣ .

(١٣٩) الذاريات : ٢٠ - ٢١ .

(١٤٠) د. على عيس عثمان : الإنسان عند الغزالى (ترجمة خيرى حماد) الانجلو القاهرة ١٦٤ ص ١٦٦.

وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون * ﴾(١٤١) .

وهذه الآية تدل على أن الدليل وإن كان يدل على معرفة ما ، إلا أن كونه يدل على ذلك لا يعنى التزام المخاطب به التزاما آليا ، بحيث تحصل عند الشخص المعرفة اللازمة على نظام السببية أو الحتمية ذلك لأن المعرفة الإنسانية فى مفهوم القرآن منة من الله سبحانه على الإنسان بالمعرفة والعلم الإيجابى الذى ينشىء الاعتراف بالحقيقة ، ويقابله الإنكار .ولا يعنى مجرد إقامة الدليل على الخصم إنشاء هذه الحالة من العلم أو المعرفة ، ذلك أن استعداد الفطرة للعلم الإيجابى من الدليل وكونها صالحة للإفادة من نصبه لتحصيل معرفة على شكل هدى وإيمان ، أمر بإرادة الله تعالى ومشيئته المختارة وفق علمه الأزلى . ولعل هذه الميزة فى مفهوم المعرفة القرآنية وتفسيرها وعلاقتها بالدليل ، لا يُسَلَّمُ بها من جهة الفلسفة التى ترى الدليل منشئاً للمعرفة لزوما وحتما ، وأن علاقة المعرفة أو النتيجة بمقدمات الدليل ضرورية عقلا . وما هذا الاختلاف بين المفهوم القرآنى والفلسفى لهذه المسألة إلاتبعا لاختلاف طبيعتهما ومن ثم نظريتهما للمعرفة . فطبيعة المعرفة فى القرآن ربانية والعلم يخلقه الله تعالى فى الإنسان بدليل وبغير دليل ، وقد يحجبه عنه حتى مع وجود الدليل .

ومن ثم فإن إقامة الدليل فى منهج القرآن ليس إلا حجة ملزمة للخصم ﴿ لِئَلَّا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾(١٤٢) ، وكما يقول سبحانه : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾(١٤٣) ، وليزداد المؤمنون إيمانا ويقينا بالحقيقة كما قال سبحانه : ﴿ قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى ﴾(١٤٤) وأيضا هو العلم النظرى الواقعى ، أو الذى لا ينفصل عن صياغة واقع الفرد العارف والتعامل معه بالأدلة المنثورة المحكمة فى هذا الواقع . وأول التعامل معها هو الإيمان بما تدل عليه من كونها آثارا لخالق عليم حكيم قدير لا شريك له ، مع كون العلم صفة للإنسان العارف الذى هو أثر من آثار الله عز وجل ، وموكل بمهمة الاستخلاف فى الأرض ،

---

(١٤١) الانعام : ١٠٩ - ١١١ .
(١٤٢) النساء : ١٦٥ .
(١٤٣) الاسراء : ١٥ .
(١٤٤) البقرة : ٢٦٠ .

بما أوتى من علم يمثل الإيمان بالله رأسه وقمته ، ويمثل هذا الاستخلاف فى الأرض قاعدته ، وتمثل عبادة الله عز وجل غايته . بينما طبيعة المعرفة فى المفهوم الفلسفى بشرية أو إنسانية ومادية تقوم بربط النتائج بالمقدمات ربطا آليا عقليا وسببيا ، قائما على قانون العلية العقلى ، الذى يقتضى ضرورة وجود العلة بوجود المعلول ، وضرورة وجود المعلول بوجود العلة ولا يتخلف عنها ويتعامل الإنسان العارف مع هذا الواقع إما تعاملا يعبد فيه العقل ويقدسه ويلغى فيه الواقع ، أو يحوله إلى ما تعترف به الذات العارفة — كما فى المثالية — ، أو تعاملا واقعياً بأن يلغي فعالية الذات العارفة ، ويحيلها إلى انعكاس للواقع المادى — كما فى الواقعية — . وهذا المفهوم الفلسفى فيه إلغاء لمفهوم الخالقية كعلاقة تربط الخالق بالوجود والعلم . فضلا عن أن كل ما يهمه هو الجانب النظرى الذهنى الباهت وفق قوانين العقل الصارمة .

وعلى ذلك فإن أعلى أنواع المعرفة فى المفهوم القرآنى هو الإيمان بالله والهدى ويقابل الإيمان والهدى الكفر والضلال .

ومن ثم تعامل القرآن فى مسألة المعرفة مع القلب والفؤاد ، ليدل على أن مقصوده ليس هو المعرفة العقلية النظرية أو المنطقية البعيدة عن هدى الفطرة وتوجهها واستعدادها ومنطقها . ولهذا فقد قال سبحانه : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون** ﴾(١٤٥) .

وقال سبحانه : ﴿ **فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون * وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم** ﴾(١٤٦) ، وقال سبحانه : ﴿ **قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون فى آذانهم وقر وهو عليهم عمى** ﴾(١٤٧) . « فالناظر فى الدليل بمنزلة المترائى للهلال قد يراه وقد لا يراه لِعشًى »(١٤٨) فى بصره ، وكذلك أعمى القلب . وأما الناظر فى المسألة فهذا يحتاج إلى شيئين : إلى أن يظفر بالدليل الهادى وإلى أن يهتدى به وينتفع . فأمره الشارع بما

---

(١٤٥) الانفال : ٢٤ .

(١٤٦) التوبة : ١٢٤ — ١٢٥ .

(١٤٧) فصلت : ٤٤ .

(١٤٨) العشى : العمى الليلى .

يوجب أن ينزل على قلبه الأسباب الهادية ويصرف عنه الأسباب المعوقة وهو ذكر الله تعالى وعدم الغفلة عنه . فإن الشيطان وسواس خناس ، فإذا ذكر العبد ربه خنس وإذا غفل عن ذكر الله وسوس . وذكر الله يعطى الهدى وهو أصل الإيمان والله سبحانه هو رب كل شيء ومليكه وهو معلم كل علم وواهبه ، فكما أن نفسه أصل لكل شيء موجود ، فذكره والعلم به أصل لكل علم »(١٤٩) .

وهنا لابد أن نلفت النظر الى الدليل الذى يتعامل مع الفطرة ويستحثها لتحصيل المعرفة ، فنقول : إن هذا الدليل لابد أن يكون فيه ماتستجيب له الفطرة ، وليس هنالك من دليل يتعامل مع الفطرة ويوجهها الى العلم الحق إلا الدليل من القرآن ومن السنة النبوية ، حيث إن القرآن والسنة منهج الله الموجَّه إلى فطرة الإنسان المخلوقة بخلق الله وهنا يلتقى النوران نور الوحى مع نور الفطرة بعيداً عن إثارة مشكلة النقل والعقل ، لأن النقل إنما يخاطب العقل الذى هو دليل الفطرة السليمة .

ويلفت نظرنا الى هذه الملاحظة ابن تيمية فيقول : « فإذا كان النظر فى دليل هاد كالقرآن ، وسلم من معارضات الشيطان ، تضمن ذلك النظر العلم والهدى . ولهذا أمر العبد بالاستعاذة من الشيطان الرجيم عند القراءة . وإذا كان النظر فى دليل مضل والناظر يعتقد صحته ، بأن تكون مقدمتاه أو إحداهما متضمنة للباطل ، أو تكون المقدمات صحيحة لكن التأليف ليس بمستقيم ، فإنه يصير فى القلب بذلك اعتقاد فاسد »(١٥٠) .

المقصود هو الايمان أو التصديق وليس الأدلة الموصلة إليه

إن الذى يهم المعرفة فى القرآن هو تحصيل الإيمان الذى هو رأس المعارف ، والقرآن وإن إقام الأدلة على قضاياه سواء الأدلة النقلية أو العقلية ، إنما كان يفتح الباب أمام الفطرة الإنسانية لتفكر وتنظر ، وقد تسلم هذه الفطرة السليمة بدون قيام الأدلة ، وقد تلتوى فطر البعض فيطلبون الأدلة ، وقد يخاصم البعض ويجادل ، فلهم

(١٤٩) ابن تيمية : نقص المنطق : ص ٣٤ .
(١٥٠) ابن تيمية : نقص المنطق . ص ٣٣ .

الأدلة المفحمة لهم ، المقيمة للحجة عليهم . فغرض الأدلة العقلية إذن أعم من أن تكون للشاك ، فهى بالنسبة للمؤمنين تزيد إيمانهم وبالنسبة للمترددين توقفهم على الحقيقة وتقطع دابر الشك عندهم . وهى بالنسبة للألداء الخصمين تثبت بها الحجة عليهم . وعلى ذلك فإن الواجب فى المعرفة فى نظر القرآن ، هو الإيمان أيا ما كان دليله أو طريقه ، وليس هو الموصل إلى ذلك الإيمان . ذلك لأن الإيمان له أكثر من طريق غير طريق النظر فى الأدلة العقلية ، التى لا يحسنها إلا خاصة قليلة من الناس . يقول الإمام الغزالى موضحا هذه الفكرة : « بل سعادة الخلق فى أن يعتقدوا الشىء على ما هو عليه اعتقادا جازما لتنتقش قلوبهم بالصورة الموافقة لحقيقة الحق ... وصورة الحق إذا انتقش بها قلبه فلا نظر إلى السبب المفيد له ، أهو دليل حقيقى أو رسمى أو إقناعى ، أو قبول بحسن الاعتقاد فى قائله ، أو قبول لمجرد التقليد ، من غير سبب فليس المطلوب الدليل المفيد ، بل الفائدة وهى حقيقة الحق على ما هى عليه . فمن اعتقد حقيقة الحق فى الله وفى صفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر على ما هو عليه فهو سعيد ، وإن لم يكن بدليل محرر كلامى ، ولم يكلف الله عباده إلا ذلك »(١٥١) .

وقد كان النبى ﷺ يقبل الإيمان من الناس دون أن يدخلهم أبواب الأدلة ودون أن يعلمهم طرق الاستدلال بل كان يؤمن فى غزواته الآلاف ، ولم يكن يكلف أيًّا منهم تعلم النظر ، فعلم بناء على ذلك علما ضروريا أن الله تعالى « لم يكلف الخلق إلا الإيمان والتصديق الجازم بما قاله كيفما حصل التصديق »(١٥٢) .

وقد ذكر الغزالى تعريف هذا الإيمان بأنه « تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بإمكان وقوع الخطأ فيه »(١٥٣) وذكر أن هذا التصديق يحصل بطرق أكثر من الطريق البرهانى ومن هذه الطرق(١٥٤) :

---

(١٥١) الغزالى : إلجام العوام (مجموعة القصور العوالى) حـ ٢ ط ٢ الجندى القاهرة ١٩٧٠ : ص ١٢٠ - ١٢١ .

(١٥٢) المرجع السابق : ١٢٢ .

(١٥٣) المرجع السابق : ١١٦ .

(١٥٤) المرجع السابق : ص ١١٦ - ١٢٠ .

طريق البرهان :

المستقصى المستوفى شروطه والمحرر أصوله ومقدماته ، درجةً درجة ، وكلمة كلمة ، حتى لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس وذلك هو الغاية القصوى . وربما يتفق ذلك فى كل عصر لواحد أو اثنين ، ممن ينتهى إلى تلك الرتبة ، وقد يخلو العصر عنه . ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعرفة لقلت النجاة وقل الناجون .

وطريق الأدلة الكلامية :

المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء ولشناعة إنكارها ونفرة النفوس عن إبداء المراء فيها . وهذا أيضا يفيد فى بعض الأمور وفى حق بعض الناس تصديقا جازما بحيث لا يشعر صاحبه بإمكان خلافه أصلا .

وطريق التقليد :

وذلك عن طريق التصديق لمجرد السماع ممن حسن الاعتقاد فيه بسبب كثرة ثناء الخلق عليه . وحقيقة الأمر أن هذا التقليد ليس تقليدا أعمى ، وإنما تقليد عن وعى ، ذلك أن من يثق فى شخص لابد أن تكون هذه الثقة قائمة على أهلية هذا الشخص بأن يقتدى به ، وعلى الأخص فى مسائل تتعلق بالإيمان وبسعادة الإنسان فى الدنيا والآخرة . وحديث النبى ﷺ القائل : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه »(١٥٥) ، بين أثر تقليد الآباء والمربين ، كطريق للإيمان ونلاحظ أن الحديث لم يجعل الإيمان بالإسلام قائما على مجرد التلقين بغير وعى ، إذ لم يذكر ويجعلانه مسلما ، ذلك لأن الإسلام بعقيدته فى توحيد الله وأحقيته فى سائر عقائده هو دين الفطرة ، وهذا يجعل تقليد الأبناء لوالديهم من الإيمان قائما على ناحيتين : إحداهما أحقية الدين فى ذاته وقربه من تصديق الفطرة به . وثانيتهما : استعداد الفطرة السليمة والوعى السليم للتصديق بهذا . من ثم فالإنسان إذن يقر طريق التقليد الفطرى الواعى للإيمان ، بالإضافة لطريق النظر والاستدلال وغيرهما من الطرق .

---

(١٥٥) الحديث صحيح سبق تخريجه . انظر ص ٤٣٣ .

طريق قرائن الأحوال :

التى يسبق التصديق بها إلى القلب عند سماع الشيء مع قرائن أحوال ، لا تفيد القطع عند المحقق ، ولكن تلقى فى قلب العوام اعتقاداً جازما، وكم من أعرابى نظر إلى أسارير وجه رسول الله ﷺ ، وإلى حسن كلامه ولطف شمائله وأخلاقه ، فآمن به وصدقه جزما لم يخالطه ريب ، ومن غير أن يعالجه بمعجزة يقيمها ويذكر وجه دلالتها .

(ب) المعرفة فى القرآن معرفة خصائص وليست معرفة ماهية

المعرفة أثر للخالق وصفة للعارف وصديق للكون ؟!

لم يرد القرآن من الإنسان البحث عن ماهية الأشياء وكنهها . ومن ثم فإنه لا يشغل الإنسان بالبحث عن ماهية **المعرفة** ــ كما فعلت المدارس الفلسفية ــ **هل المعرفة** من جنس الذات العارفة أم من جنس الوجود الخارجى ؟

إلا أنه مع ذلك كله قد اعترف للذات العارفة بفعاليتها الإدراكية ، مع إبرازه للوجود الخارجى ، ولاستقلاله عن الذات العارفة ، وربط الذات العارفة بالله سبحانه . ويريد القرآن من المسلم أن ينشغل ــ بدل ذلك كله ــ بالبحث فى الآثار المترتبة فى الوجود الخارجى ، ومن خلال نظر الذات العارفة ، بتوجيه أنظارها نحو هذا الموجود الخارجى ، مع إدراك الصلة بينهما ، وإدراك أنهما أثران للذات الخالقة أى لله سبحانه ، الذى له وجودمستقل منفصل عن وجود الممكنات ، ومخالف لها ومنزه عنها فى كل شيء ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾(١٥٦).ومن ثم فعملية المعرفة بهذا الفهم فيها انسجام وتواؤم وتناسق وتوافق بين أثرين مخلوقين لله عز

(١٥٦) الشورى : ١١ .

وجل،الإنسان والكون ، أعدا ليقوما بأداء مهمة عمارة الكون . الذات العارفة تقوم بالفعل الإرادى على ضوء العلم الإرادى ، والأشياء الخارجية فى الكون تقوم بالفعل الكونى اللاإرادى، بكونها مسخرة للإنسان، بتسخير من الله عز وجل ﴿ **ألم تروا أن الله سخر لكم مافى السماوات وما فى والأرض** ﴾(١٥٧) .

ومن ثم كان تعريف علمائنا المتكلمين للعلم بأنه صفة لازمة للذات العارفة ، مع احترامهم للوجود الواقعى العينى للأشياء المعروفة : فعرفوا العلم بأنه صفة يصير بها الحى عالما(١٥٨) ، وأشاروا إلى مايترتب على هذه المعرفة ويقصد بها ، فجعلوا العلم ما تسكن إليه النفس وتعتقده(١٥٩) .

الإثبـــــــــــات والإدراك

لقد أقام القرآن بناء المعرفة الإنسانية على ركنين :

ركن الإثبات وركن الإدراك . ولكنه لم يجعل من الإدراك فى حد ذاته مشكلة فى إثبات العالم الخارجى . ذلك أن الإدراك الذاتى للذات نفسها ذاتا عارفة ، إنما هو من قبيل إدراك الواقع والتسليم به ، أثرا للذات الخالقة . كما أنه لا يسمح بالانتظار فى التعامل مع هذا الواقع حتى يثبت ، لا سيما وأن الإنسان يعيش فى هذا الواقع ويشاهده ، ويأخذه فى الحسبان وهو يفكر ويخطط ويعمل ، حتى أصبح هذا العالم معروفا بداهية لا تحتاج إلى إثبات . والقرآن فى هذا يتميز عن الفلسفة المثالية التى تجعل إثبات العالم الخارجى مشكلة ، كما يتميز عن النظرية الواقعية التى تجعل الواقع الخارجى أساسا للإدراك ، وعلى الأخص الواقعية المادية التى تجعل الفكر انعكاسا للوجود المادى . وإدراك العالم الخارجى فى نظر القرآن إنما يخدم إثبات وجود الله سبحانه خالق هذا العالم ومنظمه ومدبره وحافظه .

وجعل القرآن المعرفة أثراً للذات الخالقة ، وصفة للإنسان ، يقضى على النزاع

---

(١٥٧) لقمان : ٢٠ .

(١٥٨) البغدادى :أصول الدين : ص ٥ وانظر فى تعريف العلم والمعرفة فى المدخل لهذا البحث ص ٦ .

(١٥٩) القاضى عبد الجبار : ص ٢٥ وانظر نفس البحث : تعريف العلم عند المعتزلة ص ٣ .

الفلسفى فى طبيعة المعرفة أهى مثالية أم واقعية . فيعيدها إلى كونها ربانية ، محكوما عليها بالقدرة على البحث فى الخصائص لا فى الماهية والكنه .

نسبيـــــــة المعـــــرفة الإنســــــانية

وحيث إن المعرفة الإنسانية تعليم من الله للإنسان فلا يصح أن تدعى هذه المعرفة أنها كاملة ومطلقة ، ذلك لأن طبيعة الإنسان عاجزة وقاصرة عن إيجاد نفسها ، فهى محتاجة إلى الله سبحانه فى أصل خلقتها ، ومن ثم فكينونته العارفة محتاجة إلى الله سبحانه فى استعدادها وقدرتها على التعلم ، ومحتاجة إلى ميدان تمارس فيه مهمة المعرفة . والله عز وجل هو العليم وعلام الغيوب ، وعالم الغيب والشهادة ، والإنسان إنما يعيش فى عالم الشهادة وينتهى إلى عالم الغيب ، ولهذا فالمعرفة اللازمة له للقيام بدوره فى الحياة إنما هى معرفة تحتاجها مهمته وهى الإقرار أولا بعالم الشهادة والغيب ، والعلم عن عالم الغيب بما يدفعه للعمل والتعامل مع عالم الشهادة ، ومعرفة عالم الشهادة ، وذلك الميدان الفسيح الذى يمارس فيه عمله ودوره . ولهذا كانت معرفته نسبية بمعنى أنها معطاة له من الله بنسبة محدودة ، سواء بطريق الحس والعقل أو بطريق الوحى . كما قال تعالى : ﴿ **وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** ﴾(١٦٠) ، وقال عز وجل:﴿ **وفوق كل ذى علم عليم**﴾ (١٦١) .

ولكن هذه المعرفة التى أعطيت له هى من ناحية أخرى يقينية ، فنسبية المعرفة هنا ليست بمعنى أن العلم عند كل شخص هو ما يحصله ، ومن ثم فهو مقياس المعرفة ، وإنما نسبيتها هنا تعنى محدوديتها بالنسبة لعلم الله سبحانه المطلق وقد جعل الله سبحانه لهذه المعرفة مع كونها نسبية ــ بهذا المفهوم ــ يقينية تبعدها عن الشكية والنسبية السوفسطائية .

معرفة خصــــائص وليست معـــــرفة كنه

وهى كذلك ليست معرفة ماهية وكنه ، لأن حقيقة الأشياء وكنهها وماهياتها

(١٦٠) الاسراء : ٨٥ .

(١٦١) يوسف : ٧٦ .

لا يعلمها إلا الله سبحانه . ومن ثم كان تميز منهج البحث الإسلامى ، أنه اعترف بوجود الأشياء فى عالمى الغيب والشهادة ، وجعل فى إمكان الكينونة العارفة أن تستدل على وجودها . ولكن كنه الأشياء لا يقع فى دائرة المعرفة الإنسانية لأن الله عز وجل يعلم ، أن معرفة الكنه لا تستلزمها مهمة الإنسان فى الحياة . وإنما فتح الباب على مصراعيه لمعرفة خصائص الأشياء وما تتميز به عن بعضها . وقد فهم علماء الكلام والأصوليون من المسلمين قيمة هذه الملاحظة فى المنهج القرآنى ، فتوجهوا إلى بحث الخصائص ومنعوا التوجه إلى بحث الماهية . ولعل فى حديث النبى ﷺ ما يدل على ذلك إذ يقول : « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذاته »(١٦٢) .

ولكن صرف القرآن للإنسان عن البحث فى الماهية والكنه لم يكن صرفا له عن البحث العلمى ، ولم يكن حجرا منه على العقول ، وإنما هو « حسن توجيه وداعية حكمة ورحمة ، حيث توجه الفكر إلى اكتشاف خصائص الظواهر الكونية وحسن استغلالها لتحسين واقع الإنسان فى هذه الحياة ولتحقيق التقدم البشرى الخلاق . إن عمل القرآن الرئيسى هو إرضاء الكفايات الإنسانية : كفاية العقل وكفاية القلب ، وكفاية الإدراك والسلوك . وبعد ، فهل فى صرف الفكر عن الكنه أو الماهية أو الجواهر فيما لا سبيل إلى معرفته حجر على العقل وتضييق الخناق عليه ؟ الجواب : قطعا بالنفى ، فإن هناك مجالا متسعا وميدانا فسيحا للفكر ، هو الكون بما فيه ومن فيه »(١٦٣) .

ويقول عز وجل : ﴿ **ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ، ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه ، ثم يهيج فتراه مصفرا ، ثم يجعله حطاما ، إن فى ذلك لذكرى لأولى الألباب** ﴾(١٦٩) . ويقول عز وجل : ﴿ **أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيَّنَّاها وما لها من فروج * والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج * تبصرة وذكرى لكل عبد منيب * ونزلنا من السماء ماء مباركاً فأنبتنا به جنات وحب الحصيد * والنخل باسقات لها طلع نضيد * رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج** ﴾(١٦٥) .

---

(١٦٢) ورد بروايات متعددة ذكرها السيوطى فى الجامع الصغير وضعفها . راجع السيوطى : المعجم الصغير : ط ٤ طبعة مصطفى الحلبى : ١٣٢/١ وبها مشه عبد الرءوف المناوى : كنز الحقائق : ص١٠٧ .

(١٦٣) د . محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية واخلاقية . مكتبة دار العلوم القاهرة ١٩٧٨ : ص ١٥٥ .

(١٦٤) الزمر : ٢١ .

(١٦٥) ق: ٦ - ١١ .

وبهذا يكون القرآن قد حث على النظر والاعتبار والرؤية لآثار قدرة الله عز وجل وعلمه وعظمته فى العالم المشاهد وفى الكون والآفاق ، وفى الأنفس . وحرص على الربط بين القلب البشرى أو **الكينونة العارفة** فى الإنسان ، وبين **إيقاعات هذا الكون** وهذه الأنفس ، من أجل **التعرف** عليه مما يكون له أثر القلب وقيمة فى **الحياة** البشرية ، وهذه هى الصلة التى **يقيمها** القرآن « بين المعرفة والعلم وبين **الإنسان** الذى يعرف ويعلم . وهى التى تهملها مناهج البحث التى يسمونها علمية ــ فى **هذا** الزمان ــ فتقطع ما وصل الله من وشيجة بين الناس والكون الذى يعيشون فيه . فالناس قطعة من هذا الكون لا تصح حياتهم ولا تستقيم إلا حين تنبض قلوبهم بنبض هذا الكون وإلا حين تقوم الصلة وثيقة بين قلوبهم وإيقاعات هذا الكون الكبير .... وكل معرفة علمية يجب أن تستحيل فى الحال إلى ايقاع القلب البشرى . والمنهج الإيمانى لا ينقص شيئا من ثمار المنهج العلمى فى إدراك الحقائق المفردة ولكنه يزيد عليه ربط هذه الحقائق بعضها ببعض »(١٦٦) ويختلف معه فى أنه لا يكلف الإنسان جهدا فوق طاقته فلا يكلفه البحث فى ماهية الأشياء ، بل يوجهه إلى معرفة خصائصها ، ودلالاتها ، وربطها بالكينونة العارفة ، وربط الجميع الكون والإنسان ــ بالله سبحانه ، فالكل يتوجه إليه عابدا مسبحا ﴿ **وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم** ﴾(١٦٧) ، ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾(١٦٨) .

ولعل هذا المنهج القرآنى الداعى إلى البحث فى الخصائص وليس البحث فى الكنه والماهية هو الموجه الأول للمنهج التجريبى الذى سلكه علماء المسلمين ، وكان منهجا بمفهومه وتطبيقاته وآثاره ميزة للحضارة الإسلامية ، على الحضارات اليونانية الحديثة ، مثالياتها وواقعياتها .

لقد كانت الحضارة اليونانية المثالية تحتقر التجربة وتضع نظاما عقليا للوجود ، لا نظاما تجريبيا . وقد قدست الحضارات ا لتجريبية الحديثة التجربة وقطعت علاقة الكون بالله ومن ثم قطعت وشيجة الصلة المؤنسة بين الإنسان والكون فجعلت

---

(١٦٦) سيد قطب : فى ظلال القرآن : ٣٣٦٠/٢٦ .
(١٦٧) الإسراء : ٤٤ .
(١٦٨) الذاريات : ٥٦ .

الكون عدوا اللإنسان والإنسان قاهرا للطبيعة ، أما القرآن الكريم فقد أوقف العقل عند حدوده اللازمة ، وعند ادعاءاته القداسة ، وأنه القادر على حل مشكلات الوجود والقيم والمعرفة ، وجعل للعقل مكانته القيمة الطائعة ، كمخلوق لله فى كينونه إنسانية شاملة متكاملة ، تتشابك قواها من عقل وقلب وفؤاد وحس وإدراك وتخيل وشعور وعواطف ووجدان .. وماإلى ذلك مما لا يعلمه إلا الله . وفى الوقت الذى أوقف فيه القرآن العقل عن شططه وانحرافه فى البحث عن الذات والماهية والكنه والحقيقة ، لم يتركه مشلول القوى ، مسلوب الإرادة ، وإنما وجهه إلى ميدان المعرفة الذى يستطيعه فزوده بمعرفة أصولية تبين له قيمته والغاية من وجوده ، وأنه مخلوق لله تعالى لابد أن يعمل بإيجابية سوية وباتزان ويتواضع فى حدود مافطره الله عليه . ويهدف تحقيق العبودية الشاملة لله سبحانه وعليه أن يستجيب لنداء الوحى وتوجيهه . لأنه لايخرج عن منطقة وحدود تسليمه . ومن ثم فيمكننا القول بأن هذا المنهج القرآنى تميز بأنه جمع بين أسلوبى النظر : الأسلوب العقلى والاستدلالى ، والأسلوب التجريبى ، وهو فوق ذلك « ربانى الأصل والتوجيه ، والنزعة والغاية ، إدراكى وتأملى الأسلوب »(١٦٩) .

موقف المعرفة القـــــــرآنية من نظرية الحد

ومن هذا المنطلق ــ البحث عن الخصائص وليس البحث عن الماهية ــ وقفت المعرفة فى التصور القرآنى فى وجه نظرية الحد الأرسطية التى تدعى أنها تعرف المحدود بالكنه أو الماهية أو الحقيقة . وقد وقف فاهما لهذه النظرية القرآنية ومقيما لها ، فريق المتكلمين والأصوليين من المسلمين ، وعلى رأسهم جميعا فى هذه الناحية ابن تيمية الذى هاجم نظرية الحد الأرسطى ، وعاب على كل من فلاسفة المسلمين ومن سار على دربهم فى الاغترار بالمنطق الأرسطى .

وقد كان الحد عند أرسطو قمة العلم لأنه ــ فى ادعائه ــ يتوصل به إلى الماهية أو أنه المعرف للماهية أو للذات أو للجواب الصحيح على سؤال « ماهو » ؟ إذا أحاط بالمسئول عنه(١٧٠) .

أنور الجندى : المؤامرة على الاسلام ــ دار الاعتصام القاهرة : ص ٩٤ .

(١٧٠) د. على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، ط ٣ ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٦ : ص٩٠ .

وقد اعترض الأصوليون على الحد بهذا المعنى باعتراضين(١٧٠) :

أولهما : أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال .

وثانيهما : أن الحد ليس معرفا للماهية أو موصلا للكنه لعسر التوصل إلى هذا أو استحالته .

وقد فهموا الحد فهما آخر مختلفا عن نظرة أرسطو وقالوا إن حد الشيء هو معناه الذى لأجله استحق الوصف المقصود وإنه ليس حصرا للذاتيات أو لكنه الأشياء ، بل هو مجرد التمييز(١٧٢) .

وقد خاض ابن تيمية كثيرا فى الرد على هذه النظرية مبطلا لها فى أكثر من ستة عشر وجها(١٧٣) ـ لا نرى داعيا لتفصيلها هنا ـ .

المعرفة القرآنية والاعتقاد بما لايعلم الإنسان له ماهية أو كيفية :

كما أن هذا المنطلق القرآنى فى المعرفة كذلك جعل المجال فسيحا لمعرفة مالا يستطيع الإنسان أن يعرف له كيفية أو ماهية ولا يخضع للتجربة(١٧٤) . وقد فهم علماؤنا من المتكلمين هذه اللفتة القرآنية فى منهج المعرفة فى القرآن وموضوعها ، فصرفواهمهم عند الكلام على حقيقة العلم والمعرفة إلى وجهة أخرى ، بعيدة عن الماهية والكنه وإنما إلى الخصائص المميزة للأشياء أولا ، وإلى كون هذه المعرفة بالأشياء ليست إلا صورة عنها عند الإنسان العارف ، وهذه المعرفة ليست إلا صفة للإنسان أو اعتقادا بوجوب شيء تسكن إليه نفس هذا العالم .

وقد كان هؤلاء العلماء يعتبرون البحث فى الماهية ضربا من إضاعة الوقت والتفلسف العقيم الذى لايستقيم مع طبيعة الإنسان المخلوقة المحدودة . ولكنهم فى الوقت نفسه وهم يعترفون بالعجز عن معرفة كنه الأشياء وحقائقها وماهياتها لم يقفوا

---

(١٧١) المرج السابق .

(١٧٢) المرجع السابق : ٩٠ ، ٩١ .

وابن تيمية : نقض المنطق : ص١٨٤ .

(١٧٣) ابن تيمية : المرجع السابق : ص ١٨٤ - ١٩٤ .

(١٧٤) د. زرزور : مقالة : ص ٧١ ، ٩٥ .

من هذه الأشياء موقف الإنكار . وإنما كانوا يثبتون وجودهم ويتعاملون معها بمنهج معرفة خصائصها وتجريبها والإفادة منها . وكانوا فى الوقت نفسه يعترفون ويؤمنون بوجود عالم الغيب وإن لم يروه وإنما تسلم به عقولهم بطريق النظر فى عالم الشهادة ومن خلال قوانينه .

وكيف لايكون منهج البحث فى المعرفة من خلال التصور القرآنى كذلك ، وهو يطلب أول مايطلب من الناس الإيمان والتصديق والاعتقاد بأعلى نوع من المعرفة ، وأقيم موضوع لها ، وهو الله سبحانه ، وهو سبحانه لايعرف له البشر كنها ولا حقيقة ولا ماهية ولا كيفية ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾(١٧٥) ، وكذا فإن عالم الغيب يقع فى دائرة المعرفة ومن موضوعتها والبشر عاجزون عن معرفة كنهه وكيفيته . وبهذا نفهم السر فى تعريف المتكلمين المعرفة تعريفا يناسب التصديق أو الإيمان ولم يقدموا تعريفا بحسب الحد والحقيقة والكنه ولم يرهقوا أنفسهم فيما ليس من منهج القرآن فى الذهاب وراء الفروض والمذاهب فى هذا الموضوع .

(جـ) ازدواجية المعرفة

تبعيـــــــة المعـــــــرفة للوجـــــــود

سبق وأن ذكرنا الازدواجية فى تفسير الكون . ونتحدث الآن عن انعكاس ازدواجية الكون أو الزواجية فيه على تفسير المعرفة ، انبثاقا من تبعية المعرفة للوجود . فقد ناقش ابن القيم فى قضية الوجود خصمه وجعل المعرفة من أبوابه لأنها تمثل نوعا من أنواع الوجود وهو الوجود الذهنى ، وكلا الوجودين : الذهنى والخارجى يرجعان إلى وجود الله سبحانه وإلى خلقه ، فهو سبحانه الذى خلق وعلم . يقول ابن القيم :

« ماذا تعنى بكونها ــ المعارف ــ ذوات وماهيات ؟

(١٧٥) الشورى : ١١

أتعنى به تحقق ذلك فى الخارج أو فى الذهن أو أعم منهما ؟

فإذا عنيت الأولى أى وجودها فى الخارج ، فلا ريب فى بطلان كونها ذوات وماهيات على تقدير ارتفاع وعدم وجود الفاعل .

وإن عنيت أنها فى الذهن ، فالصورة الذهنية مجعولة له أيضا ـ أى لله ـ لأنه هو الذى علم فأوجدالخلائق الذهنية فى العلم . كما أنه الذى خلق فأوجد الحقائق الذهنية فى العين ، فهو الأكرم الذى خلق وعلم . فما فى الذهن بتعليمه ، وما فى الخارج بخلقه »(١٧٦)

وإذا كانت المعرفة تمثل علاقة بين الجهة العارفة فى الإنسان وبين الشىء ، أو بين عالم الذات وعالم الموضوع فإن النظره القرآنية تجعل هذين الركنين للمعرفة ، مجرد حالتين من حالات الوجود متقابلتين ومتكاملتين . وتكاملهما هو الدليل القاطع على القصور الذاتى فى كل منهما ، على أن تكوّن الواحدة منها العلية للأخرى ، وبالتالى لسائر الكائنات والنتيجة انتفاء العِلّيَّة الحقيقية عنهما معاوعلة الوجود وسببه حقيقة أعلى وأسمى من كل ما فى عالم الذات وعالم الموضوع أو عالم الروح وعالم الجسم ألا وهو الله سبحانه الذى خلق الوجود فإليه يرد الأمر كله،أمر الوجود وأمر المعرفة(١٧٧) .

وإذا كان الوجود الكونى قد جعل الله فيه ظاهرة الازدواج أو الزوجية(١٧٨) ، فقد جعل سبحانه هذه الظاهرة كذلك فى المعرفة .

ومن الأمثلة عليها :

١- الازدواج فى طاقات الإنسان المعرفية :

فالله تعالى زود الإنسان بطاقتى الحواس والعقل أو الأدوات الظاهرة للمعرفة والأدوات الخفية أو الباطنة . وهذا يتناسب مع أصل المكونات للإنسان حيث خلقه الله تعالى من مادة وروح . فالحواس تتصل بعالم المادة وتدرك المحسوسات ، والعقل

---

(١٧٦) ابن القيم : مفتاح دار السعادة : حـ ٢ ط القاهرة : ص ٢٥٢ .

(١٧٧) محمود أبو الفيض المنوفى : تهافت الفلسفة . ط ١ دار الكتاب العربى بيروت ١٩٦٧ : ص ١٧ ، ١٨ .

(١٧٨) انظر صفحة ٤١٠ من نفس البحث .

أو الروح هى التى تقف وراء إدراك غير المحسوسات ، حيث إن الروح وراء وظائف الإدراك من تفكر وتعقل وفقه وتذكر وسائر العمليات العقلية . وكما يقول أحد الباحثين : « ليس الإدراك والتفكير والإرادة إلا انعكاسات لوظيفة الروح . ذلك أن المركز الطبيعى ، أو الجسمى فى الإنسان يختص بالغريزة أما المركز النفسى فيختص بالحس الدقيق والشعور ، والشعور ينبعث عنه الحب والنفور كنتيجة للانفعال . والمركز الروحى مظهر للفكرة بالإدراك ... ويحكم بالحق أو الباطل كنتيجة للفكر »(١٧٩) .

وكما شكل الطين والروح هذا الوجود الإنسانى بتقدير الله تعالى وخلقه ، فهما يعملان معا وبصورة متكاملة . ومن ثم فإن أدوات الإدراك لهذين الوجودين الحس والعقل ، والحس والروح ـ باعتبار العقل هو الجانب المدرك من هذه الروح ـ هما كذلك مختلطان ويعملان معا فى الإدراك مع ازدواجها ويتكاملان معا فى أداء دورهما فى المعرفة . وهذا التكامل والترابط والتداول الدائم بين نشاط الحواس ونشاط العقل ، « تساعد الإنسان على التوازن فى نقطة الوسط التى يلتقى فيها الجسم والروح على استواء »(١٨٠) كما تؤدى كذلك إلى كيان موحد وإن كانت طبيعته الأصلية مزدوجة ، وتؤدى إلى وحدة الموقف المعرفى للإنسان وإن كانت وسيلتاه مزدوجتين من حس وعقل .

وإذا كان هذا الازدواج فى طريق المعرفة فيما هو فى ذات الإنسان : حسه وعقله . فإن هناك من ناحية أخرى ازدواجا فى طريق المعرفة ، يتمثل فى طريق إنسانى متمثل فى الحس والعقل ينضم إليه طريق آخر خارجى عن الإنسان ، وهو الوحى الذى يختص الله به فردا من البشر ليكون نبيه وسفيره إلى خلقه . وهذه الازدواجية تنتهى إلى توحيد معرفى كذلك إذ إن الله سبحانه هو الذى خلق الإنسان ، حسه وعقله ، وهو الذى أرسل الوحى إلى من اصطفاه من البشر نبيا ، ومن ثم تتوحد المعرفة بطاقات خلقها الله وبمنهج وضعه سبحانه ، ليوجه هذه الطاقات ويدعهما .

---

(١٧٩) أ. وولف : فلسفة المحدثين والمعاصرين (ترجمة د. أبو العلا عفيفى) لجنة التأليف ، القاهرة ١٩٤٤ : ص ١٤ .

(١٨٠) محمد قطب : دراسات فى النفس الإنسانية ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧٤ : ٥٥ .

٣ - ازدواجية النظر والتطبيق :

تقويم المعرفة القرآنية على مبدأ الازدواجية بين النظر والتطبيق ، أو بين العلم والعمل فغرضها لا يتم بمجرد معرفة الإنسان وعلمه بحقائق نظرية مجردة . وإنما لابد أن تكون هذه الحقائق أساسا لموقف عملي في الحياة . ومن ثم فهم المسلمون أن العلم أساس للعمل ، وأن العمل لازم للإيمان حتى يكون هذا الإيمان مقبولا عند الله ، ومعترفا به . والآيات الدالة على اقتران العمل بالإيمان كثيرة فى القرآن بل إن الإسلام كله له إنما هو عمل من أداء شعائر الله تعالى والالتزام بأوامره فى كل عمل يعمله الإنسان فى شتى المجالات الفردية والجماعية ، والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ، **وكل شئون الحياة، فهو بعبارة مختصرة عقيدة وسلوك أو إيمان وعمل. ويقول الله سبحانه: ﴿ والعصر * إن الإنسان لفى خسر * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾**(١٨١) .

٣ - ازدواجية مجال المعرفة (عالم الغيب وعالم الشهادة) :

وهناك ازدواجية مقاربة لازدواجية الطاقات الحسية والطاقات العقلية ومشابهة لها تلك هى ازدواجية الفطرة الإنسانية فى معرفة مجالين للمعرفة هما مجال عالم الشهادة بالإيمان بالمحسوس ومجال عالم الغيب بالإيمان باللامحسوس وهو ـ أى عالم الغيب ـ معقول من حيث مبدأ التسليم بوجوده ولكنه من ناحية أخرى خارج عن نطاق العقل فى كيفيته وتفصيلاته . وهكذا نجد أن هذه المعرفة لهذين المجالين هى إيمان مزدوج بالمحسوس وبالغيب . فالطاقة الحسية والعقلية معا تمارس نشاطها فى عالم الشهادة ، ولكن الطاقة الحسية يقتصر عملها على ميدان المحسوسات . والإيمان من حيث ميدانه يمد جناحيه معا فيشمل المحسوس واللامحسوس . وهنا يتميز الإنسان عن سائر المخلوقات بأنه يرتفع عنها حيث لا تتصل طاقاتها إلا بالمحسوسات ، ولكن إيمان الإنسان يتجاوز المحسوس إلى غير المحسوس أى يتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب . والفطرة الإنسانية بالحس والعقل وهى تؤمن بعالم الشهادة وتعمل طاقاتها فيه ، وجهها القرآن توجيها جعلها تستغل ما تدركه استغلالا كبيرا لتخرج منه بثمرة المعرفة ، وهى الإيمان بالله سبحانه الذى خلق هذا العالم وما فيه . ونجد القرآن يوجه

(١٨١) العصر : ١ - ٣ .

كل حاسة فى الإنسان لتبصر صفة الله القادر المبدعة(١٨٢) فهو يوجه العين للإبصار فيقول سبحانه : ﴿ **الذى رفع السموات بغير عمد ترونها** ﴾(١٨٣) ويقول عز وجل : ﴿ **ألم تر أن الله يزجى سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء يكاد سنابرقه يذهب بالأبصار** ﴾(١٨٤) ويقول : ﴿ **انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه** ﴾(١٨٥) .

ويوجه الآذان لتسمع آثار قدرة الله فيقول ﴿ **ويسبح الرعد بحمده** ﴾(١٨٦) ﴿ **أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت** ﴾(١٨٧) .

ويوجه الذوق فيقول:﴿ **صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل** ﴾(١٨٨)،﴿ **نسقيكم مما فى بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين** ﴾(١٨٩) .

وجعل القرآن فى إمكان الطاقة العقلية من خلال قوانين عالم الشهادة أن تؤمن بالغيب ، وقمة هذا الإيمان بوجود الله سبحانه ووحدانيته وسائر صفاته . فعالم الغيب إذن ميدان للمعرفة بل إنه أساس المعرفة الحقيقية فى نظر القرآن ، والمعرفة الحقيقية هى الإيمان . وقد عاب القرآن على الذين أنكروا هذا الميدان ، واقتصروا على عالم الشهادة والمحسوسات بأنهم خرجوا من الفطرة التى تسلم بهذين الميدانين للمعرفة ، لو استقاموا على الطريقة فقال سبحانه : ﴿ **يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون** ﴾(١٩٠) .

---

(١٨٢) محمد قطب : منهج التربية الإسلامية ط ٢ دار الشروق القاهرة : ص ١٩٣ .

(١٨٣) الرعد : ٢ .

(١٨٤) النور : ٤٣ .

(١٨٥) الانعام : ٩٩ .

(١٨٦) الرعد : ١٣ .

(١٨٧) البقرة : ١٩ .

(١٨٨) الرعد : ٤ .

(١٨٩) النحل : ٦٦ .

(١٩٠) الروم : ٧ .

وقال سبحانه فى وصف المتقين السائرين على هدى من الله وهدى الله هو المعرفة الحقة ﴿ **آلم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين * الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون * والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون** ﴾(١٩١) .

وموضوعات المعرفة فى عالم الشهادة كلها ميدان لتوجه النفس إلى معرفتها . كما أن موضوعات عالم الغيب هى كذلك النفس ، ولكن الميدان الأول تكون معرفته بالحواس والعقل . أما الميدان الثانى فإن معرفته من حيث إثبات مبدأ وجوده تكون بالعقل ، أما تفصيلاته فتكون بطريق الوحى وهذه الازدواجية فى الميدان المعرفى والازدواجية فى الطريق إلى المعرفة تعود فى النهاية إلى وحدة معرفية بالإيمان بالله ، والإيمان باليوم الآخر نهاية لهذا الإنسان العارف والمكلف فى الدنيا ، المجازى فى الآخرة .

(د) المعرفة طارئة ومكسوبة

العلم وإن كان صفة للإنسان ، إلا أنه ليس عنصرا ذاتيا فيه ، ولكنه معنى قائم بالعالِم(١٩٢). وهو بهذا يخالف مثالية أفلاطون التى جعلت العلم صفة أصلية ذاتية فى الإنسان ، إذ النفس عنده عالمة فى أصل الفطرة لأنها من قبيل عالم المثل ونسيت بحلولها فى الجسم معارفها .

والذى يحكم النظرة القرآنية لهذه المسألة نجده فى الآية الكريمة الواضحة فى مدلولها على طروء المعرفة الإنسانية إذ يقول سبحانه : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١٩٣) ويقول : ﴿ **علم الإنسان ما لم يعلم** ﴾(١٩٤) .

---

(١٩١) البقرة : ١ – ٤ .

(١٩٢) البغدادى : أصول الدين : ص ٧ – ٨ .

(١٩٣) النحل : ٧٨ .

(١٩٤) العلق : ٥ .

وكما أن المعرفة طارئة فهى مكتسبة(١٩٥) أو مكتسبة كلها ، للإنسان ، يولد وليس معه أدنى علم ، وليس لديه أفكار فطرية .

وكما أن هذا العلم ممنوح للإنسان ومخلوق له بعد ولادته وليس ذاتيا فيه ، فهو معرض كذلك للنسيان وللزوال شأنه شأن أية صفة أخرى إذ يقول سبحانه: ﴿ ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكى لا يعلم بعد علم شيئا ﴾(١٩٦) .

كما أننا نعلم من أنفسنا صفة الجهل وطروء العلم علينا ، يقول الإمام الغزالى : « اعلم أن جوهر الإنسان خلق خاليا ساذجا ، لا خبر معه عن عوالم الله تعالى . وانما خبره عن العوالم بواسطة الإدراك ، وكل إدراك من الإداكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات ... فأول ما يخلق فى الإنسان حاسة اللمس فيدرك بها أجناسا من الموجودات كالحرارة والبرودة . ثم تخلق له حاسة البصر فيدرك بها الألوان والأشكال ... ثم ينفخ فيه السمع فيسمع الأصوات ... ثم يخلق له الذوق . وكذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات فيخلق له التمييز وهو قريب من سبع سنين ، وهو طور آخر من أطوار وجوده . فيدرك أمورا زائدة على عالم المحسوسات لا يوجد منها شىء فى عالم الحس . ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات »(١٩٧) .

وهذا القول من الإمام الغزالى يدل على فهم واضح للآية الكريمة فى طروء المعرفة على الإنسان ، بطروء أدواتها من حواس وعقل . وأن الإنسان ليس لديه استعداد ذاتى للمعرفة إلا بما وضع الله فيه من القابلية للتعلم ، وإلا بما خلق له تعالى من المعارف بعد ولادته ، سواء ما كان منها بديهيا لا يحتاج إلى البرهنة وما كان منها نظريا يحتاج إلى استدلال .

وقد يثار سؤال هنا مفاده : أن الطفل حين يولد من بطن أمه يتعلق بثديها ، ويقوم

---

(١٩٥) وأعنى بالمكتسبة هنا أنها ممنوحة للإنسان ومعطاة له بعد ولادته سواء منها المعلومات البديهية أو الضرورية التى يشعر بها حينا يدرك ولا يدرى لها سببا مباشرا ، والمعلومات التى يحصلها بحواسه وعقله أو ما تسمى العلم المكتسب فى اصطلاح علماء الكلام والمنطقيين . والتى هى بطريقة النظر والاستدلال وتسمى استدلالية أو نظرية أو كسبية .

(١٩٦) النحل : ٧٠ .

(١٩٧) الغزالى : المنقذ من الضلال :ص ٧٨ - ٧٩ .

بحركات،فمثل هذه الإلهامات والحدوس فطرية فكيف نوفق بينها وبين القول بأن المعرفة كلها كسبية أو طارئة ؟

والجواب : أن هذا السؤال لامحل له لأن ما يجرى للطفل هنا يجرى للحيوان فالأمر أمر غريزة وليس معرفة.حتى لو سلمنا بجدوى إثارته فإن هذا لايتعارض مع القول بطروء المعرفة لأن شعور الإنسان الحدسى أو الفطرى إنما ظهر بعد ولادته ولو بقليل ومع أول لقاء للإنسان بالواقع الخارجى . فهذا الحدس أو المعرفة التى ألهمها الطفل حدثت أو طرأت حال اتصال الطفل بعامل خارجى عن ذاته ، وهذا ينسجم مع الآية الكريمة التى تقول بطروء المعرفة وأن الإنسان لم يكن يعلم شيئا قبل ولادته ، وذلك لأن الآية ترشد إلى أن الله خلق فينا وأحدث العلم ، سواء كان هذا العلم بعد الولادة ، إدراكا خفيا ، أو شعورا حدسيا مع أول اتصالنا بالحياة ، أو كان باتصال حواسنا وعقولنا بوعى وتمييز بالواقع من أجل تحصيل معرفته . ولابد من الإشارة هنا إلى أنه يجب التفريق بين قولنا بأن العلم ليس ذاتيا للإنسان ، وبين القول بأنه ذاتى فى الفطرة ومن ثم فليست المعرفة إلا تذكرا ذلك أننا نعنى بقولنا إن الإنسان ليس لديه معرفة مخلوقة مفطورة فيه قبل ولادته ، وإنما لديه استعداد للمعرفة أو قابلية لها خلقها الله فيه . وإنه بهذه القابلية يتلقى بعد ولادته إلهاما أو حدسا لايدرى كيف جاءه ويشعر به الغير من خلال تعامله مع الواقع الخارجى . ويشعر نفسه بعد ذلك بهذا الاستعداد أو القابلية حينما يعى إدراكه الحسى والعقلى وهو يتصل بهذا الواقع ، شاعرا بأنه مؤسس تأسيسا معرفيا منحه الله إياه . وأن هذه القابيلة مخلوقة للإنسان قبل ولادته وإنها تتم مع عملية الخلق نفسها . ولكن تحصيل العلوم جميعها يتم بعد الولادة سواء أكانت ضرورية أم مكتسبة بالدليل . أى أنه لايكون مع الإنسان معلومات قبل ولادته . وهذا لا يمنع من أن يبدأ اكتساب المعلومات وحدوثها له متدرجا بتدريج نمو أبعاده المعرفية ومن عقل وحس ، وأبعاده الجسمية والنفسية . ومن هذه العلوم مالا يستطيع الشخص أن يضبط له مصدرا مباشرا أو طريقا محددا من حس أو عقل ، وهو ما يسمى بالعلوم البديهية أو الأولية أو الضرورية . ومن هذه العلوم الضرورية ما يكون من تكرار الإدراك الحسى بحيث تصبح كالبديهيات وتسمى أوائل الحس . أى أن هذا النوع من العلوم يقع للإنسان « من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه »(١٩٨) . ومن هذه العلوم ما يكون بقدرة الإنسان وباستدلاله وبإعمال حسه

(١٩٨) البغدادى : أصول الدين : ص ٨ .

وعقله وتسمى بالعلوم المكتسبة أو الاستدلالية أو النظرية فى مقابل الضرورية أو البديهية فى اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة والمنطقيين .

ومرادنا بأن العلوم كلها كسبية أو طارئة على الإنسان بعد ولادته-ضروريها ونظريها-يختلف عن مصطلح الكسب بأنه مجرد حصول العلم عن طريق النظر والاستدلال ، ذلك لأننا ندعى أن كل العلوم مكتسبة للإنسان بعد ولادته ، وحصول العلم عن طريق النظر والاستدلال أحد وجوه الاكتساب فحسب ، فكل علم استدلالى كسبى وليس العكس ، لأن العلم قد يحصل بغير طريق النظر والاستدلال العقلى ، إذ قد يحصل الكسب بالدليل الشرعى ، وقد يحصل بطريق التلقين والإخبار ونقل المعلومات المشهورة جيلا عن جيل . كما يحصل للإنسان نعمة من الله تعالى بالإلهام وبالحدس بغير ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى مجهول ، أى بغير النظر. فمصطلح الكسب فى مرادنا أن العلوم ليست مركوزة فى نفس الإنسان وإنما كلها مكسوبة له بعد الولادة .

وقد أفاض الرازى فى هذه المسألة مما يمكن أن يعد نظرة متميزة فى فهم الآية « والله أخرجكم » بشأن مسألة المعرفة بين الفطرة والاكتساب فقرر كغيره أن : « الإنسان خلق فى مبدأ الفطرة خاليا عن معرفة الأشياء . والنفس لما كانت فى أول الخلقة خالية عن المعارف والعلوم فالله تعالى أعطاه الحواس ليستفيد بها المعارف والعلوم »(١٩٩) .

وأثار إشكالا فى أصل المعرفة البديهية فقال:«التصورات: إما أن تكون كسبية ، وإما أن تكون بديهية . والكسبيات إنما يمكن تحصيلها بواسطة تركيبات البديهيات ، فلابد من سبق هذه العلوم البديهية . وحينئذ لسائل أن يسأل فيقول : هذه العلوم البديهية إما أن يقال : إن كانت حاصلة منذ خلقنا ، أو ما كانت حاصلة . والأول باطل لأنا بالضرورة نعلم أنا حين كنا فى رحم الأم ما كنا نعرف أن النفى و الإثبات لا يجتمعان وما كنا نعرف أن الكل أعظم من الجزء .

وأما القسم الثانى : فإنه يقتضى أن هذه العلوم البديهية حصلت فى نفوسنا بعد أنها

(١٩٩) الرازى : مفاتيح الغيب : ٣٣٦/٥ .

ماكانت حاصلة . فحينئذ لايمكن حصولها إلا بكسب وطلب . وكل ماكان كسبيا فهو مسبوق بعلوم أخرى . فهذه العلوم البديهية تصير كسبية ويجب أن تكون مسبوقة بعلوم أخرى . فهذه العلوم البديهية تصير كسبية ويجب أن تكون مسبوقة بعلوم أخرى إلى غير نهاية ، وكل ذلك محال وهذا السؤال قوى مشكل »(٢٠٠) .

وأجاب عن هذا الإشكال مقررا أن المعرفة البديهية ليست إلا محدثة حاصلة بإعانة الحواس فقال : « وجوابه أن نقول : إن الحق أن هذه العلوم البديهية ماكانت حاصلة فى نفوسنا . ثم إنها حدثت وحصلت . أما قوله : فيلزم أن تكون كسبية قلنا : هذه المقدمة ممنوعة بل نقول إنها حدثت فى نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التى هى السمع والبصر »(٢٠١) .

وشرح كيفية حدوثها بإعانة الحواس فقال : « وتقريره أن النفس كانت فى مبدأ الخلقة خالية من جميع العلوم ، إلا أنه تعالى خلق السمع والبصر ، فاذا أبصر الطفل شيئا مرة بعد أخرى ارتسمت فى خياله ماهية(٢٠٢) ذلك المبصر ، كذلك إذا سمع شيئا مرة بعد أخرى ارتسم فى سمعه وخياله ماهية ذلك المسموع ، وكذلك القول فى سائر الحواس فيصير حصول الحواس سببا لحضور ناهيات المحسوسات فى النفس والعقل .

ثم إن تلك الماهيات على قسمين :

أحد القسمين : مايكون حضوره موجبا تاما فى جزم الذهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفى أو الإثبات . مثل إنه إذا حضر فى الذهن بأن الواحد ماهو وأن نصف الاثنين ماهو كان حضور هذين التصورين فى الذهن علة تامة فى جزم الذهن بأن الواحد محكوم عليه بأنه نصف الاثنين . وهذا القسم هو عين العلوم البديهية .

والقسم الثانى : مالا يكون كذلك وهو العلم النظرى .

وحدوث هذه العلوم البديهية إنما كان عند حدوث تصور موضوعاتها وتصور

---

(٢٠٠) المرجع السابق .

(٢٠١) المرجع السابق .

(٢٠٢) يقصد بالماهية هنا كسائر المتكلمين الصورة تنتقل إلى نفس العارف عن الشىء وليست الماهية بمعنى الكنه . أى يقصد بها ما يميز الشىء عن غيره .

محمولاتها . وحدوث هذه التصورات إنما كانت بسبب إعانة هذه الحواس على جزئياتها . فظهر أن السبب الأول لحدوث هذه المعارف فى النفوس والعقول أنه تعالى أعطى هذه الحواس ، فلهذا السبب قال تعالى « والله أخرجكم .... » ليصير حصول هذه الحواس سببا لانتقال نفوسكم من الجهل إلى العلم بالطريق الذى ذكرناه »(٢٠٣) .

وهنا نقف بين ثلاثة آراء فى هذه المعلومات البديهية عند مفكرى المسلمين .

الرأى الأول : القائل بأن هذا العلم الضرورى يقع للإنسان من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه . وهو رأى عامة المتكلمين كما نقله البغدادى(٢٠٤) .

وجعله قسمين : أحدهما سماه البديهى والآخر سماه العلم الحسى .

والرأى الثانى : للرازى فيما تقدم عرضه ، إذ يجعل حدوث هذه العلوم الضرورية أو البديهية بحدوث التصورات وبإعانة الحواس .

والرأى الثالث : ــ وقد سبق ــ للغزالى(٢٠٥) إذ يرد العلم عموما إلى النضج المتدرج فى حواس الإنسان وعقله .

ولعلنا بفهم الآية السابقة وفهمنا لهذا الآراء الثلاثة نؤول إلى رأى جامع بينها مفاده أن العلوم البديهية حادثة على الفطرة الإنسانية بعد الولادة ، وهى بهذا المعنى مكسوبة للإنسان ــ بالمصطلح الذى سبق أن أردناه بالكسب ــ وأن هذه العلوم لشدة وضوحها جعل الله فيها التأسيس الرئيسى للمعرفة بحيث تعود اليها سائر العلوم النظرية بالعقل والمكتسبة من الشرع من أجل فهمها وكأساس متين للمعرفة ، يقف عندها الإنسان فى البحث والمعرفة وينتهى إليها اليقين المعرفى .

وأما تشكل هذه المعارف فهو فيما جعل الله تعالى فى أصل الفطرة من الاستعداد ــ مجرد الاستعداد ــ لقبول العلم وبما ألهمه بعد الولادة من الهام يشعر به مجرد اتصاله بالواقع فيشعر بأنه له علما بديهيا يقينيا واضحا . وبما يحصله من معرفة

---

(٢٠٣) الرازى : المرجع السابق .

(٢٠٤) البغدادى :أصول الدين : ص ٨ .

(٢٠٥) انظر البحث قبل قليل ص ٤٨٣ .

واضحة جدا ينضج حواسه وعقله وتكرر عملهما فى الواقع ، بحيث تكون هنالك من المعلومات مالا تقبل مجرد التشكيك أو إمكانه وتلتصق بالفطرة التصاقا وثيقا بحيث تكون قاعدة يقينية للعلوم الأخرى ولعلنا فى هذه اللفتة الأخيرة نزيد على ما رآه الرازى من أنها تتشكل بحدوث التصورات بإعانة الحواس ذلك لأن الآية الكريمة نفسها أشارت إلى أن الإنسان يخلق ويخرج من بطن أمه جاهلا لا علم له . ثم إن الله تعالى « جعل » ، وكلمة الجعل فيها معنى الخلق لأصل الشىء وفيها معنى الإعداد من أجل مهمة كما فى قولة تعالى : ﴿ **الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور** ﴾(٢٠٦) وقوله : ﴿ **ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة** ﴾(٢٠٧) مشيرا إلى أن الجعل فيه معنى زائد على الخلق وأنه لغرض أولأداء مهمة فالظلمات والنور مخلوقة لله وهما معدتان لما فيهما من فوائد وكذا فائدة الزواج بأن جعل الله فيه المودة والرحمة . وفى الآية التى نحن بصددها قال تعالى « وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة » فالحواس والعقل مجعولان للمعرفة كلها إذ المعرفة كلها بديهية ونظرية طارئة على الإنسان . ومن ثم فإن الحواس باتصالها بالواقع اتصالا متكررا يحصل نوعا من المعارف اليقينية بحيث تكون غير قابلة للاستدلال عليها ، وكذا العقل ــ وأعنى بالعقل تلك الكينونة العارفة فى الإنسان والتى لا تنحصر فى العقل الفلسفى المستدل ــ فإنه من خلال صلته بنفسه وشعوره بذاته وبالواقع من حوله تنشأ له مع مراحل نضجه معرفة بديهية يقينية ليست بحاجة إلى نظر واستدلال .

وهذه المعرفة البديهية سواء أكانت بإعانة الحواس أو بإعانة العقل أو بإعانتيهما معا ، غالبا لايشعر بها الشخص ، ولا يدرى من أين جاءته لشده وضوحها والتصاقها بفطرته المؤسسة فى قابليتها للعلم والمعرفة . ومن ثم يمكننا فهم رأى علماء الكلام– كما سبق تعبير البغدادى عنه– فى أن العلم الضروري يقع من غير استدلال من الشخص عليه ولا قدرة له عليه . وأنه لا يدرى من أين حصلها ، وأنها بدائه العقول وأوائل الحس .

---

(٢٠٦) الأنعام : ١ .

(٢٠٧) الروم : ٢١ .

(هـ) معيار المعرفة

من الصعوبة بدرجة كبيرة تطبيق أحدمقياسي[٢٠٨]المعرفة : مقياس الترابط الذاتي ــ الذهني ــ أو التطابق الخارجي وحده ، على المعرفة القرآنية . بل لا يمكن هذا ولا يصح ، لأن المثالية باعتمادها معيار التطابق الذهني أو الترابط الذاتي ، تصدر عن تحويل الواقع إلى الذات ، فما لا يدرك لا وجود له ، وتنصف الذات على حساب الموضوع وتسير الواقعية بعكس المثالية فتجعل معيار المعرفة تطابق ما في ذهننا للواقع الخارجي ، إذ الواقع المادي المحسوس أصل الوجود وأصل المعرفة والفكر إنما هو انعكاس لهذا الواقع .

أما نظرة القرآن الكريم ، فتقوم على الاعتراف بكل من الذات وفعاليتها الإدراكية والواقع كميدان للذات الإنسانية تجول فيه وتصول بل وهي جزء منه ، ومهمتها أنها مستخلفة فيه تتعامل معه وتوجهه وهو مُسخر لها . وكلا الأمرين الواقع والذات مخلوقان لله عز وجل ، وصديقان حميمان في الوجود ، الذات تتمتع بالإرادة المختارة والقدرة على العلم،والواقع مسخر للإنسان بتسخير الله وفيه قابلية انكشاف ميزاته وخواصه للذات . ومن ثم فمعيار المعرفة القرآنية اليقين بثلاثة أمور :

أولها : مخلوقية كل من الذات والموضوع لله تعالى .

وثانيها : اليقين بمعرفة الذات لذاتها أنها عارفة .

وثالثها : اليقين بأن الذات يمكنها تحصيل معرفة يقينية عن الواقع، مطابقة لهذا الواقع ، في حدود ما سمح الله للذات من قدرة على اكتشاف الواقع ، وما سمح لخصائص الواقع من الانكشاف على الذات.اما مدى مطابقة هذه اليقينية في معرفة الواقع لحقيقة الأشياء وكنهها وماهيتها ، فهذا أمر يفوق طاقة الإنسان ، إذ لا يعلم الحقائق علم إحاطة وشمول وتمام وكنه إلا الخالق سبحانه.ولعل المصطلح عند المسلمين المسمى

(٢٠٨) انظر معنى هذين المصطلحين في معيار المعرفة لدى المثاليين والواقعيين من نفس البحث .

« فى نفس الأمر » يعنى هذه الناحية إذ عرفوه بأنه : « العلم الذاتى الحاوى لصور الأشياء كلها كلياتها وجزئياتها وصغيرها وكبيرها ، جملة وتفصيلا ، عينية كانت أو علمية »(٢٠٩) وكأنهم يقصدون بها هنا علم الغيب أو ما فى اللوح المحفوظ . ولكن متكلمينا قد يطلقون مصطلح الواقع أيضا « على اللوح المحفوظ »(٢١٠) وما ذلك منهم إلا لأنهم يؤمنون بواقعية الموجود الخارجى أو لأنهم يعنون بالواقع هنا مايقع فى علم الله أى فى اللوح المحفوظ وكأنهم يسوون بينه وبين نفس الأمر . ولكن معرفة الإنسان للأشياء فى نفس الأمر أو على ماهى واقعة فى علم الله أو فى اللوح المحفوظ ، الذى هو واقع ، تحتاج إلى سند ربانى يثبت ذلك ، لأن المعارف لدى الإنسان تتنوع فبعضها عقائد وأصول تشريعات يقينية فى ثبوت نقلها عن الله تعالى بواسطة الرسل والأخبار المتواترة ، واليقين فى هذه المعارف يقين فى نفس الأمر وفى الواقع . ولكن المعارف الظنية فى الاستدلال بالنصوص المختلف فيها من خلال النظر فى الواقع بطريق الاستقراء الذى هو تعميم الحكم على الأفراد من أجل تكوين حكم كلى ، تكون يقينية فى حق من وصل إليها بالاجتهاد ، ولكنها تكون ظنية فى حق المخالف . ولا يستطيع أحد أن يقطع هذا هو مراد الله ، بمعنى أنه وصل إلى الحق فى نفس الأمر .

وعلى العموم فإن مرجع المعرفة وميزانها ومعيارها أو مقياسها إنما هو ربانى ، حتى مع الاختلاف فى تطبيق معيار معين على بعض الأمور دون معيار آخر . ذلك أن اعتماد هذه المعايير ، التطابق الواقعى أو التطابق الذهنى ، أو كليهما معا ، إنما هو قائم على أن الله تعالى جعل للإنسان التأسيس الكافى للمعرفة واليقين .

وهذا يقودنا إلى الحديث عن مدى اعتماد القرآن لمقاييس المعرفة من تطابق ذهنى وتطابق خارجى . والذى يمثل التطابق الذهنى هو القياس ، والذى يمثل التطابق الخارجى هو الاستقراء . فالقرآن لم يفصل هذين المعيارين وهو يتعامل مع الذات العارفة ، وهو يوجهها كذلك إلى النظر فى النفس والآفاق . لأن النفس لايمكنها أن تنفصل عن الواقع فتدعى أن معيار معرفتها هو الترابط الذهنى بعيدا عن الواقع ، أو أنها تنزل الواقع لتجعل معيار معرفتها التطابق الخارجى مع إغفال كونها ذاتا عارفة .

(٢٠٩) الجرجانى : التعريفات : ص ٢١٩ .

(٢١٠) المرجع السابق : ص ٢٢٢ .

ولذلك نجد توجيه القرآن للإنسان نحو المعرفة يتضمن بداهة انسجام المعرفة مع نفسها فى الفطرة الإنسانية العارفة ، التى أكرمها الله تعالى بالانسجام الفطرى والتأسيس المعرفى السليم كما أنه يركز على التعامل مع الواقع ، بشكل ينسجم فيه هذا الواقع مع الإنسان ، فيحصل هذا الإنسان معرفة عن الواقع صحيحة والواقع تتبناها ذاته العارفة وتبنى عليها سيرها فى العلم والعمل .

فمعيار اليقين إذن معيار رئيس للمعرفة فى القرآن . وأما فى تعامل الإنسان مع الواقع فهو باحث عن اليقين . ولا مانع من أن يتعامل مع هذا الواقع بدرجات من الظن متفاوتة ، بحسب مدى تحصيله للمعرفة ومنهاج بحثه ودقته ومدى طواعية الواقع فى الانكشاف ، حتى يصل إلى معرفة يقينية ببعض نواميسه وقوانينيه ، ولكنه ليس أبدا شاكا فى قدرته على المعرفة ، وفى إمكانية الوصول إلى اليقين بخصائص هذا الواقع دون كنهه وحقيقته .

وقد فهم المسلمون هذا المعيار فأنتج فى حياتهم منهجين للبحث . المنهج الاستقرائى التجريبى ، والمنهج القياسى الاستدلالى . والمنهج الاستقرائى ميدانه عالم الشهادة بما فيه من أشياء وأحداث لها خصائص وميزات ، فينتهى البحث فيها إلى تأكيد يقينية المعرفة بوجود الله والعلم بوحدانيته وسائر صفاته . والمنهج القياسى كمعيار تطابق ذاتى لا يستطيع أن يغفل هذا الواقع إذ قد تكون بعض مقدماته تجريبية أو ملاحظة بالمشاهدة ، ومسلمة بطريق التجريب . ولكنه غالبا ما يتعامل مع الذات فى تطابق الأفكار مع الأفكار البديهية الممنوحة للإنسان بفضل من الله ، ولا يستطيع أحد أن ينكر أن القرآن دل على هذين المنهجين . ولكن الخلاف كان فى أن فلاسفة المسلمين والمتكلمين والمتأثرين بالحضارة اليونانية قد ظنوا أن القياس الأرسطى بأقسامه وأشكاله يستطيع أن يقوم بهذه المهمة كما يريد القرآن ، فى حين أن المتحفظين تجاه هذا التراث الفلسفى ، كابن تيمية ، شعروا بأن منطق القرآن كان أسهل فى مخاطبة الفطرة ، وأن الفطرة الإنسانية مؤسسة على يقين معرفى ، تستطيع أن تصل إلى المعرفة اليقينية دون التعقيد الفلسفى . باستعمال القياس الأرسطى بتعقيداته وأشكاله . كما أنهم كانوا يشعرون بخطورة بعض أسس القياس(٢١١) فى الإستدلال على وجود الله ، ذلك أن الموجبة الكلية فى دليل الحدوث مثلا القائلة « كل حادث لابد

(٢١١) ابن تيمية موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول :ص ١٤ .

له من محدث » فيها خطورة إذ إنها جعلت الله كأنه نوع وله جنس ، إذ إن كل حادث لابد له من محدث قاعدة تندرج تحتها جزئيات ، والله عز وجل ينزه عن أن يكون جزئيا لكل . كما اختلفوا أيضا فى مدى خدمة بعض أنواع القياس وأشكاله لقضايا العقيدة .

ويمثل الغزالى فريق من شعر أن علم المنطق ، وأهم ما فيه من القياس ، يمكن أن يكون هو ميزان المعرفة ومعيارها فى العقليات والفقهيات ـ الشرعيات ـ وقد شرح هذا المقياس فى كثير من كتبه إذ أفرد للمنطق كتابا سماه «معيار العلم» وكتابا آخر سماه «محك النظر»، وكتاب آخر لشرح القياس معيارا للمعرفة فى وجه الباطنية ـ التعليمية ـ المدعية أن الإمام معصوم ، ولا تعول على العقل وسماه «القسطاس المستقيم» وهنا نلخص فحسب استنباطه لأشكال القياس المنتجة من القرآن فى كتابه الأخير ثم نرى رأى ابن تيمية فى ميزان القرآن فى المعرفة .

استدل الغزالى على أن القياس العقلى معترف به وأننا مأمورون بالأخذ به معيارا للمعرفة بقوله تعالى : ﴿ **والسماء رفعها ووضع الميزان ۞ ألا تطغوا فى الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولاتخسروا الميزان** ﴾(٢١٢) ، ويقول عز وجل : ﴿ **لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الميزان ليقوم الناس بالقسط** ﴾(٢١٣) .

وقسم **الغزالي** هذا الميزان الذى وصفه القرآن ـ فى رأيه ـ إلى خمسة(٢١٤) موازين هى(٢١٥) :

ميزان التعادل الأكبر

وهو يمثل الشكل الأول من القياس الذى هو القياس الذى يكون الحد الأوسط فيه محمولا فى المقدمة الصغرى وموضوعا فى المقدمة الكبرى . وقد استنبطه الغزالى من القرآن من قوله تعالى مشيرا إلى حوار سيدنا إبراهيم عليه السلام مع النمرود قال تعالى :

(٢١٢) الرحمن : ٧ ـ ٩ .
(٢١٣) الحديد : ٢٥ .
(٢١٤) هى الأشكال الخمسة فى القياس كما سنبين مع كاميزان .
(٢١٥) الغزالى : القسطاس المستقيم (مجموعة القصور العوالى جـ ١) ص ٢ مكتبة الجندى القاهرة ١٩٧٠ : ص ١٨ ـ ٤١ .

﴿ ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذى يحيى ويميت . قال أنا أحيى وأميت . قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدى القوم الظالمين ﴾(٢١٦) فالنمرود ادعى الألوهية ، والألوهية بالاتفاق عبارة عن القادر على كل شيء فقال إبراهيم : الإله إلهى لأنه يحيى ويميت ، وهو القادر فأنت لاتقدر على الإحياء والإماتة فأنت لست إلها . فأجاب الكافر بأنه يحيى ويميت صارفا الكلام إلى أنه يستطيع الإحياء بالواقاع والاماتة بالقتل . فعلم إبراهيم أنه مغالط ومن ثم فليأت له بطريق أقصر ودليل يفحمه ولا يتحرك فقال له : « إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » فكانت حجة مفحمة داحضة لادعائه الألوهية كما وصفها سبحانه بقولة ﴿ وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم ﴾(٢١٧) .

أخذ الغزالى من هذه الآية المبنية على الحذف والإيجاز ـ لأنها آية قرآنية معجزة ـ ما يمكن أن تكون دليلا مبسوطا قائما على مقدمين عقليتين مرتبتين ترتيبا معلنا يوصل النظر إلى المقدمتين والترتيب بحيث تنتج نتيجة عقلية . قال الغزالى :« فنظرت فى كيفية وزنه فرأيت فى هذه الحجة أصلين قد ازدوجا فتولد(٢١٨)منهما نتيجة هى المعرفة ، وكمال صورة هذا الميزان أن تقول : كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله فهذا أصل . والهى هو القادر على الإطلاع وهذا أصل آخر . فلزم من مجموعهما أن إلهى هو إلاله دونك يا نمرود »(٢١٩) . فالأصل الأول معرفة بالوضع والاتفاق . والأصل الثانى معلوم بالمشاهدة فيلزم بعد معرفة هذين الأصلين أن الله سبحانه هو الإله الحق وأن نمرود ليس كذلك لأن الحكم على الصفة حكم على الموصوف بالضرورة وبيانه أن ربى مطلع والمطلع إلاله فيلزم منه أن ربى إله . فالمطلع صفة الرب . وقد حكمنا على المطلع الذى هو صفته بالإلهية فلزم منه الحكم على ربى بالألوهية . وعيار هذا الميزان : العلوم الأولية الضرورية المستفادة إما من الحس

(٢١٦) البقرة :٢٥٨ .

(٢١٧) الأنعام : ٨٣ .

(٢١٨) مقصود الغزالى بالتولد هنا ليس أن العلم بالنتيجة يعقب النظر بطريق التولد كما عند المعتزلة وإنما التولد هنا بمعنى الإنتاج لانه أشعرى يرى أن العلم يعقب النظر بطريق العادة .

(٢١٩) الغزالى : المرجع السابق ص ٢١ .

والتجربة أو غريزية العقل . فإن من العلوم الأولية أنه إذا أثبت حكم على صفة لابد وأن يتعدى إلى الموصوف وشرط هذا أن تكون الصفة مساوية للموصوف أو أعم منه حتى يكون الحكم عليه يشمل الموصوف به ضرورة(٢٢٠) .

ميزان التعادل الأوسط

وهو الشكل الثانى للقياس الذى يكون فيه الحد الأوسط محمولا فى المقدمتين : الصغرى والكبرى . وقد أخذه الغزالى من قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام ﴿ **لا أحب الآفلين** ﴾(٢٢١) فحيث إن القمر آفل والإله ليس بآفل فالقمر ليس بإله . أما كون القمر آفل فمعلوم ضرورة بالحس أو المشاهدة وأن الإله ليس بآفل فهو معلوم كنتيجة من دليل آخر هو : الآفل متغير والمتغير حادث فالآفل حادث . ومعلوم لدينا أن الإله ليس حادث فهو ليس بآفل . وهناك أيضا اية أخرى ترد ادعاء اليهود والنصارى بأنهم أبناء الله فيقول الله تعالى لهم : ﴿ **قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق** ﴾(٢٢٢) فكأن الله تعالى قال لهم : البنون لا يعذبهم أبوهم وأنتم معذبون . فأنتم لستم أبناء الله . والمقدمة الأولى معلومة بالتجربة والثانية معلومة بالضرورة عن طريق المشاهدة .

ومثل هذا فى القرآن كثير وعرف الغزالى بأن « كل مثلين وصف أحدهما بوصف فسلب ذلك الوصف من الآخر فهما متباينان أى : أحدهما يسلب ذلك الوصف عن الآخر ولا يوصف به »(٢٢٣) .

ميزان التعادل الأصغر

وهو الشكل الثالث من القياس الذى يكون الحد الأوسط فيه موضوعا فى

(٢٢٠) المرجع السابق ص ٢٣ .
(٢٢١) الأنعام : ٧٦ .
(٢٢٢) المائدة : ١٨ .
(٢٢٣) الغزالى : المرجع السابق ص ٢٩ - ٣٠ .

الصغرى وفى الكبرى . وقد استنبطه الغزالى من قوله تعالى : ﴿ **وما قدروا الله حق قدره . إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس** ﴾(٢٢٤) . ونظم المعنى على صورة قياس كما يلى : موسى

بشر وموسى قدأنزل إليه عليه الكتاب إذن فبعض البشر ينزل الله عليه كتابا والمقدمة الأولى معلومة بالحس لديهم والمقدمة الثانية القائلة بأن موسى أنزل الله عليه كتابا معلومة باعترافهم والأصلان مسلمان فالنتيجة صحيحة .

وعرف الغزالى هذا الميزان بأن « كل وصفين اجتمعا على شيء واحد فبعض احاد الوصفين لابد أن يوصف بالآخر ضرورة ولا يلزم أن يوصف بأنه كله لزوما ضروريا ، بل قد يكون فى بعض الأحوال وقد لا يكون »(٢٢٥) .

ووجه تسمية الغزالى هذه الموازين الثلاثة بالأكبر والأوسط والأصغر لأن الأكبر يتسع لأشياء كثيرة والأصغر خلافه والأوسط بينهما . فالأكبر يمكن أن تستفاد منه المعرفة بالإثبات العام والإثبات الخاص والنفى العام والنفى الخاص . فقد أمكن أن يوزن به أربعة أجناس من المعارف ، وأما الأوسط فلا يمكن أن يوزن به إلا النفى سواء العام أو الخاص . وأما الأصغر فلا يوزن به إلا الخاص إذ يلزم منه أن بعض أحد الوصفين يوصف به الآخر ، لاجتماعهما على شيء واحد وما لا يتسع إلا للحكم الواحد الجزئى فهو أصغر لا محالة(٢٢٦) .

ميزان التلازم(٢٢٧)

وهذا هو القياس الاستثنائى المركب من مقدمتين الأولى شرطية لاشتمالها على أداة الشرط وهى إن أولو ، والثانية استثنائية لاشتمالها على أداة الاستثناء وإنتاجه الصحيح

---

(٢٢٤) الأنعام : ٩١ .
(٢٢٥) الغزالى : المرجع السابق : ص ٣٥ .
(٢٢٦) الغزالى : المرجع السابق .
(٢٢٧) المرجع السابق : ص ٣٥ - ٤٠ .

فى هو أن نفى عين التالى أى إستثناء نقيص التالى ينتج نقيض المقدم ، وأن استثناء عين المقدم يوجب عين التالى . وعرفه الغزالى بقوله « إن كل ما هو لازم للشىء فهو تابع فى كل حال . فنفى اللازم يوجب بالضرورة نفى الملزوم . ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم . أما نفى الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما بل هما من موازين الشيطان ، أما ترى أن صحة الصلاة يلزمها لا محالة كون المصلى متطهرا . فلا جرم يصح أن تقول : إن كانت صلاة زيد صحيحة فهو متطهر . ومعلوم أنه غير متطهر ، وهى نفى اللازم - فلزم منه أن صلاته غير صحيحة - وهى نفس الملزوم - وكذلك إن قلت : ومعلوم أن صلاتة صحيحه - وهذا وجود الملزوم - فيلزم منه أنه متطهر - وهو وجود اللازم . أما إن قلت : ومعلوم أنه متطهر فيلزم منه أن صلاته صحيحة فهذا خطأ ، لأنه ربما بطلت صلاته بعلة أخرى . فهذا وجود اللازم ولم يدل وجود الملزوم ، وكذلك إن قلت :ومعلوم أن صلاته ليست صحيحة فهو إذن كان غير متطهر ، وهذا خطأ غير لازم ، لأنه يجوز أن يكون عدم صحة الصلاة لفقدان شرط آخر سوى الطهارة فهذا نفى الملزوم ولم يدل على نفى اللازم »(٢٢٨) .

وقد استفاده الغزالى كما يقول من قولة تعالى : ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** ﴾(٢٢٩) وتحقيق صورة القياس فى الآية أن يقال : لو كان للعالم إلهان لفسد العالم لكن هذا العالم لم يفسد فيلزم منه نتيجة ضرورية وهى أن التعدد فى الآية باطل ، فيلزم أن الإله واحد .

ميزان التعاند (٢٣٠)

وهو مستفاد من قوله تعالى : ﴿ **قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين** ﴾(٢٣١) .

وقوله تعالى « وإنا أو إياكم » ليس فى معرض التسوية والتشكيل بل فيه إضمار

---

(٢٢٨) المرجع السابق :ص ٣٩ - ٤٠ .
(٢٢٩) الأنبياء : ٢٢ .
(٢٣٠) الغزالى : المرجع السابق ص ٤٠ وما بعدها .
(٢٣١) سبأ : ٢٤ .

أصل آخر وهو : لسنا على ضلال فى قولنا : إن الله يرزقكم من السماء والأرض فإنه الذى يرزق فى السماء بإنزال الماء ومن الأرض بإنبات النبات . فإذا أنتم ضالون بإنكار ذلك . وكمال صورة القياس ان يقال : إنا أو إياكم لعلى ضلال مبين ومعلوم أنا لسنا فى ضلال فتلزم نتيجة ضرورية وهو أنكم على ضلال .

وقد عرف الغزالى هذا الميزان بقوله « هو أن كل ما انحصر فى قسمين فيلزم من ثبوت أحدهما نفى الآخر ومن نفى أحدهما ثبوت الأخر ، ولكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة . فالوزن بالقسمة المنتشرة وزن الشيطان »(٢٣٢) .

ثم تكلم عن موازين قياسية ولكنها فاسدة شيطانية ـ لا داعى لذكرها تجنبا للتطويل(٢٣٣) .

أما ابن تيمية وهو يمثل فريق المحافظين فإنه يرى أن القرآن هو الذى يدلنا على معيار المعرفة . وهذا الميزان هو الحق والعدل وهو تلك الأمثلة الضرورية والأقيسة العقلية التى تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات . أو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير ، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات منها(٢٣٤) . وابن تيمية لا يحارب القياس العقلى ولكنه يحارب التعقيد المنطقى للأقيسة والافتتان بالمفكر الفلسفى ويرى أن أقيسة القرآن « فطرية لا تحتاج إلى تعليم بل هى عند الناس بمنزلة الحساب »(٢٣٥) .

وانتقد القياس بأنه يضع القاعدة الكلية قبل الجزئيات ، ولكن ليس للكليات من وزن بدون معرفة الجزئيات فلابد من وزن الأمور الموجودة فى الخارج وزنا عادلا حتى نحقق الوصف المشترك الكلى فى العقل . وبعبارة أخرى أدق إذا وصلنا إلى قضية كلية ، فإنه لا قيمة فعلية لهذه الكلية حتى نزنها أى نحققها بما يرد لنا من جزئيات حتى نصل إلى صحة الوصف المشترك الكلى . فهناك إذن موزونات بالعقل(٢٣٦)

---

(٢٣٢) الغزالى : المرجع السابق : ص ٤١ .

(٢٣٣) المرجع السابق : ٤٨ – ٥٤ .

(٢٣٤) ابن تيمية : الرد على المنطقيين طبعة بمباى ١٣٨٦ هـ/ ١٩٤٧ م : ص ٣٣٣ ، ٣٧١ وانظر د. على سامى النشار مناهج البحث دار المعارف القاهرة ٦٦ : ص ٢٩١ .

(٢٣٥) ابن تيمية : نقض المنطق : ١ – ٢ .

(٢٣٦) ابن تيمية : المرجع السابق : ص ١٦٤ ، ٢٠٢ ، وله : الرد على المنطقيين : ص ٣٧١ ، ٣٧٤ . د. النشار : مناهج البحث : ص ٢٩٣ .

وليست هذه هى موازين الغزالى الخمسة السابقة .

ولفت ابن تيمية النظر إلى أن القرآن قد علمنا أن من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف فمن رأى شيئين متماثلين علم أن هذا الشيء مثل الشيء الآخر وجعل حكمهما واحدا ، زهذا هو ما يسمى بقياس الطرد . وأما إذا رأى شيئين مختلفين وفرق بينهما فيسمى هذا بقياس العكس(٢٣٧) .

وقسم صور الاستدلال القرآنى إلى قسمين(٢٣٨) طريق الآيات وقياس الأولى .

١ - أما طريق الآيات :

وهو الدليل الذى يستلزم عين المدلول ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره . بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول . فهو العلم باستدلال جزئى ملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدم الآخر كما فى قوله تعالى ﴿ **وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آيه الليل وجعلنا آيه النهار مبصرة** ﴾(٢٣٩) فنفس العلم بطلوع الشمس العلم يوجب العلم بوجود النهار . ثم إن معجزات النبى ﷺ آيات على صدق نبوته فنفس العلم بثبوت تلك المعجزات يوجب العلم بثبوت النبوة أو صدقها . ولكن العلم بثبوت نبوة النبى وصدقة ليس أمرا كليا مشتركا بينه وبين سائر البشر لأن هذه المعجزات خاصة به .

وهذا الطريق أقرب إلى الفطرة من القياس المنطقى ، الذى ينتقل فيه العقل من حكم كلى عام إلى أحكام جزئية . وعلى هذا فيلزم من وجود الخاص وجودالخاص كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود هذا الإنسان وهكذا يستدل بالمعين على المعين . وإذا كان ثمة علم كلى فإنه ينشأ من وجود العلم الجزئى ، وبهذا يلزم من وجود الخاص وجود العام ، وليس هناك من كلى مطلق فى الواقع وإنما هو مطلق فى الذهن فحسب ونفس هذا المطلق الذهنى لا يوصل إلى معرفة أصلا .

« والأمور الجزئية لاتحتاج فى معرفتها إلى قياس بل قد تعلم بلاقياس ، وتعلم بقياس التمثيل وتعلم بالقياس عن جزئيتين »(٢٤٠) .

---

(٢٣٧) د. النشار : المرجع السابق ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٢٣٨) ابن تيمية : الرد على المنطلقين : ص ١٥٠ - ١٦٣ ود. النشار : ٢٩٦ - ٣٠٣ .

(٢٣٩) الإسراء : ١٢ .

(٢٤٠) ابن تيمية : نقض المنطق : ص ٢٠٥ .

٢ - أما طريق قياس الأولى :

فمفاده عند ابن تيمية أنه ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه(٢٤١) وهو ظاهر جدا فى الاستدلال على صفات الله تعالى إذ « ما لغير الله من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى وما تنزه عنه غيره فتنزهه عنه بطريق الأولى »(٢٤٢) .

وينقد ابن تيمية القياس الأرسطى نقدا لاذعا لانطول بذكره(٢٤٣) .

بعد هذا البيان لطبيعة المعرفة فى القرآن الكريم وتميزها على طبيعة المعرفة فى المذاهب الفلسفية تم الكتاب الثانى بحمد الله والكتاب الثالث والأخير أصل المعرفة وطرقها وأنواعها .

---

(٢٤١) ابن تيمية : العقيدة الأصفهانية (ضمن الفتاوى الكبرى المجلد ٥) ص ٤٣ . وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول : ١٤/١ ، ١٥ .

(٢٤٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين : ص ١٥٠ .

(٢٤٣) ابن تيمية : نقض المنطق : ص ٢٠٢ - ٢٠٩ .

انتهى والحمد لله الكتاب الثاني

ويليه الكتاب الثالث

أصل المعرفة طرقها وأنواعها

أصل هذا البحث

الكتاب الثالث من رسالة الدكتوراه التي نال بها صاحبها شهادة الدكتوراه
في العقيدة والفلسفة من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر الشريف
عام ١٩٧٩ بدرجة أستاذ مع مرتبة الشرف الأولى.

نظرية المعرفة
بين
القرآن والفلسفة

٣

أصل المعرفة وطرقها وأنواعها

تأليف
الدكتور راجح عبد الحميد الكردي

مقدمـــة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ، ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا . وبعد ،،

فهذا هو الكتاب الثالث والأخير من سلسلة « نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة » وهو يتعرض لأصل المعرفة وطرقها وأنواعها « بين التفكير الفلسفى والقرآن الكريم » . ولقد تميّز هذا العرض بأنه بدأ بالحديث عن أصل المعرفة فى منبعها البعيد ، فيما قبل الحديث عن طرقها وأنواعها ، ذلك أن البحث الفلسفى لنظرية المعرفة يبدأ من طرقها العقل أو الحس على اعتبارهما مصدرين للمعرفة . وهذا خلل فى مفهوم البحث الدينى للمعرفة ، ذلك أن أصل المعرفة تابع لأصل العارف ، والعارف مخلوق لله تعالى ، ومن ثم فلا بد من البحث عن أول معرفة إنسانية ، وعن مصدرها أو أصلها ومنبعها البعيد ، منذ أن علّم الله آدم بعد أن خلقه .

وحقيقة الأمر أن هذا الكتاب من نظرية المعرفة يعدّ جامعاً لمتفرقات النظرية ، مؤسّساً على الكتابين السابقين ، كتاب إمكان المعرفة بين مذاهب الشك واليقين وكتاب ربانية المعرفة وموقفها من المثالية والواقعية . ذلك لأن البحث فى إمكان المعرفة وفى طبيعتها متأثر تماماً بطرقها وأنواعها . وبالتالى فرغم خصوبة البحث فى الكتابين السابقين وجدّة الأبحاث فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا ، تعد قراءة هذا الكتاب ، قراءة لنظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة للمثقف المتعجّل من حب الاطلاع ، وأخذ الثمرة العاجلة ، بينما يحتاج الباحث المتأنى ، والمتفحّص للمسائل المعرفية بدقة إلى قراءة الكتب الثلاثة حتى تتكامل عنده النظرية .

وإننا وإذ نقدم هذا الجهد ، نسأل الله تعالى له القبول وأن يسهم إسهاماً فعالًا فى التأسيس والتأصيل لأسلمة العلوم والمعارف .

والله من وراء القصد .

المؤلف

طرق المعرفة وأنواعها

الباب الأول : أصل المعرفة أو منبعها البعيد .
الباب الثانى : المعرفة الحسيــة .
الباب الثالث : المعرفة العقلية .
الباب الرابع : المعرفة اللدنيــة .
الباب الخامس : المعرفة النبوية عن طريق الوحى

الباب الأول

أصل المعرفة أو منبعها البعيد

تمهيد : فى أصل المعرفة .

الفصل الأول : أصل المعرفة عند الفلاسفة .

(أ) عند السوفسطائيين

(ب) عند العقليين

(جـ) عند التجريبيين

(د) عند فلاسفة المسلمين

الفصل الثانى : أصل المعرفة عند متكلمى المسلمين .

الفصل الثالث : أصل المعرفة فى القرآن الكريم .

(أ) الله سبحانه هو مصدر المعرفة .

(ب) ماذا علم الله تعالى آدم ؟

(جـ) طريقة تعليم آدم أو كيفيته فى منبعه البعيد .

الباب الأول
أصل المعرفة أو منبعها البعيد
تمهـيد : فى أصل المعرفة

بعد أن تحدثنا عن طبيعة المعرفة بين القرآن والفلسفة ، تلك الطبيعة التى تناولت تفسير عملية المعرفة وتأويلها بحسب المذهب الرئيسى فى الوجود . نتحدث فى هذا الباب عن مصادر المعرفة أو طرقها ومن ثم تكون أنواعها بحسب هذه الطرق . والبحث فى مصادر المعرفة أو طرقها يحدد لنا نوعها ، ولكنه لا يحدد لنا طبيعتها . ومن ثم كان حديثنا عن طرق المعرفة متأخرا عن الحديث عن طبيعتها ، إذ إن اعتقاد الفيلسوف أو مذهبه فى الوجود هو الذى يحدد طبيعة المعرفة . ومن ثم فما هى الطرق الموصلة إلى المعرفة ؟ وهنا يمكن أن نثير سؤالا مفاده : هل نحن نبحث فى طرق المرعفة الانسانية فى مرحلة متأخرة عن الوجود الإنسانى ، أم أنه لا بد من التنويه بطرق المعرفة لدى هذا الانسان فى أول مهمة معرفية له فى هذا الوجود ؟ لقد بحثت الفلسفة عموما طرق المعرفة عممتها على هذا الإنسان منذ أن خلق ، فهى الحواس عند التجريبيين ، والعقل عند العقليين ، ومن ثم فأساس المعرفة أو أصلها القريب والبعيد هو إما العقل أو الحس ، وإن أضاف البعض أو انفرد بالحدس والكشف أو الإلهام طريقا لها كذلك .

ولكننا نجد القرآن الكريم قد أشار إلى مبدأ وجود الإنسان الأول وهو آدم ، عليه الصلاة والسلام ، وجعل امتحان الملائكة فى تعليم آدم . ومن ثم فمن الأهمية بمكان أن نسبق الحديث عن طرق المعرفة ، بكلمة موجزة عن أصلها ومنبعها البعيد .

الفصل الأول

أصل المعرفة عند الفلاسفة

لقد تعددت أقوال الفلاسفة فى أصل المعرفة أو سببها الرئيسى :

(أ) **فالسوفسطائيون** : يرفضون أن يكون ثمة أصل لهذه المعرفة حسا كان أو عقلا ، اذ يرفضون البديهة والحس ، كما يرفضون المعطيات الفكرية أو السابقيات العلمية التى تملكها النفس البشرية . ومن ثم فلا وسيلة مضمونة للمعرفة عندهم . إذا إنه متى أنكرت الحواس وأنكرت البديهة ، فلا قيمة بعد ذلك لطريق المعرفة ، فالنظر العقلى لا قيمة له ولا يوصل إلى المعرفة إلا إذا استند إلى علم بديهى . وعلى ذلك فالمعرفة مستحيلة فى ذاتها ولا طريق لتوصيلها للغير . وقد كانت الفلسفة العقلية والتجريبية تمثلان الرد الحاسم على السوفسطائية ، إذ إنهما أقامتا اليقين المعرفى على طرق المعرفة من حس وعقل . وقد تعرض متكلمونا للرد على هذه السوفسطائية التى تنكر أن يكون ثمة طريق للمعرفة ، فى مقدمات كتبهم تحت باب إثبات الحقائق والعلوم (١).

(ب) **والعقليون** : يجعلون العقل أساسا ومصدرا بعيداً للمعرفة ، كما أنه طريقها الذى لا يتبدل ، فهو مصدر وطريق . وهذا مبنى عندهم — كما سبق وأن قلنا — على نظرهم للوجود وطبيعة المعرفة ، بأن كلاهما عقلى .

١ — **فأفلاطون** : وان كان يعترف بأربعة أنواع للمعرفة : المعرفة الحسية ، والمعرفة الظنية التى هى حكم على المحسوسات بما هى كذلك ، والمعرفة الاستدلالية وهى العلم بالماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات ، والمعرفة العقلية التى هى إدراك الماهيات المجردة من كل مادة(٢) ، إلا أنه يرى أن هذه الأنواع لا تكفى فى أصل

---

(١) البغدادى : أصول الدين : ص ٦ — ٧ ، الإيجى : المواقف بشرح السيد الجرجانى : ص ٤٢ — ٤٣ . القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٢ (النظر والمعارف) ص ٤١ وما بعدها .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة **اليونانية** : ص ٦٩ .

المعرفة اذ قدم مجموعة من التعريفات للعلم نقدها كلها ، فنقد تعريف العلم بأنه الإحساس ، كما نقد تعريفه بأنه الحكم الصادق أو الظن ، ونقد تعريفة بأنه الظن الصادق المصحوب بالبرهان ، وانتهى إلى أن أصل المعرفة وطريقها هو التعقل المحض ، وهو التذكر لما كانت عليه النفس ، ولما هو موجود فيها من عالم المثل التى هى من طبيعته ، ولما نسبته من معلومات عقلية مجردة بسبب حلولها فى البدن(٣) .

٢ – **أما أرسطو** : فقد جعل أساس المعرفة راجعا إلى المقدمات الأولية الضرورية التى لا تفتقر إلى برهان . وهى مقدمات بالقوة لا بالفعل ولكنها ليست غريزة فى العقل ، بل يكتسبها العقل بالحدس فتبدو كالغريزية(٤) ، وهى أساس الاستدلال والمعرفة النظرية . والفرق بينه وبين أفلاطون واضح ، ذلك أن أفلاطون رد المعرفة إلى المثل المفارقة أى إلى عالم مجرد مفارق للواقع ، بينما رد أرسطو المعرفة إلى الواقع وإن طبعها بالطابع المنطقى العقلى الإنسانى ، الذى هو جزء من الوجود الواقعى الطبيعى . كما كان أكثر تقديرا لفعالية الحس فى الواقع مع تقديره للعقل الإنسانى بغير المفارق للواقع ، بل القائم فيه .

٣ – **وقد أرجع ديكارت** : المعرفة إلى أول معرفة يقينية يستطاع الحصول عليها وهى قضيته الواضحة المتميزة أنا أشك فأنا **أفكر** وإذن فأنا موجود ، إذ هى « أول وأوثق قضية تعرض لمن يتفلسف على نهج مرتب »(٥) . وتعود هذه القضية لا إلى مصدر خارجى ، وإنما إلى « النفس التى لها وحدها ملكة الوعى أو التفكير ، كما أنها لا تكتسب بالدرس بل تولد معنا »(٦) .

والمذهب العقلى يرجع المعرفة إلى العقل ويجعله أصلا لهذه المعرفة وطريقا لها ، ويرى أن المعرفة تنقسم إلى طائفتين : معرفة بديهية أو ضرورية ، تضطر النفس إلى

---

(٣) أفلاطون : محاورة ثياتيتوس بأكملها . ومحاورة فيدون ضمن مجموعة محاورات أفلاطون : ص ١٣٧ ، وكرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٦٩ – ٧٤ .

(٤) كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٥) ديكارت : مبادئ الفلسفة : ص ٩١ ، ٩٢ ، ٩٥ .

(٦) المرجع السابق : ص ٩٤ ، ٩٥ .

الإذعان لها والتسليم بها دون الحاجة إلى نظر واستدلال ، وتعتبر هذه المعرفة معرفة سابقة ، ومعرفة نظرية أو استدلالية ، وهى التى تكون بالفكر أو التفكير كعملية نستنبطها معرفة جديدة مجهولة بالاستناد إلى معارف سابقة بديهية أو معلومة بالبديهة .

(جـ) **أما التجريبيون** : فيرون أن الإحساس أو التجربة هى المصدر الأول للمعرفة . وأن مايتكون عندنا من معان أولية أو شائعة ، إنما تنشأ عن تكرار الإحساس بحيث تبقى فى الذهن كفكرة سابقة نطبقها على معرفة الأشياء فيما بعد :

١ - **فالأبيقورية** : مثلا كمدرسة حسية ترى أن المعرفة أربعة أنواع : « الانفعال والإحساس ، والمعنى الكلى والحدس الفكرى » فالانفعال : هو الشعور باللذة والألم . والإحساس : الإدراك الظاهرى . وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية التى تحدثه فينا ، فإن الإحساسات صادقة على السواء أى أنها صورة مطابقة للأشياء ... ومتى تكرر الإحساس أحدث فى الذهن معنى كليا أثبتناه فى لفظ ... والحدس الفكرى استدلال(٧) . والمعرفة تعود إلى الإحساس ، والفكرة السابقة تتكون بتكرار الإحساس وكل إحساس فهو صادق »(٨) .

٢ - **والرواقية** : ترجع المعرفة كذلك إلى البديهة الحسية أو إلى الأفكار الفطرية ، بمعنى أنها ليست مفطورة فى العقل قبل الولادة ، وإنما التى يكونها العقل ، والعقل ليس إلا جسما وهو من طبيعة المحسوسات فى نظرهم .

٣ - **والتجريبية الحديثة** : وزعيمها جون لوك : رفضت أن تكون ثمة أفكار فطرية أولية ، فى العقل ، وسابقة على كل تجربة . ويرى جون لوك « أن أى فكرة تتولد فى الذهن انما ترتد الى مصدر واحد فقط هو التجربة أو الخبرة »(٩) . فالإنسان يولد وعقله كالصحيفة البيضاء الخالية من أية معان سابقة أو أولية . وعن طريق الإحساس فقط تبتدئ الانطباعات الحسية المختلفة بالانتقاش على صفحة ذهنه ، وبذا تتكون الأفكار الشائعة أو مايسمى بالأفكار الأولية .

---

(٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢١٥ - ٢١٦ .

(٨) المرجع السابق : ص ٢١٨ .

(٩) د . عزمى اسلام : جون لوك : ص ٥٢ .

ولا غرابة بعد ذلك إذا قلنا إن المعرفة عند لوك ثلاثة أنواع : حسية وحدسية وبرهانية . ذلك لأن إنكار لوك للمعرفة الأولية إنما ينصب بصفة أساسية لا على قدرات الإنسان العقلية ، وإنما على المبادئ نفسها ، ذلك أن هذه المبادئ الأولية ليست فطرية لدى الإنسان وليست أولية بمعنى أنها سابقة على التجربة الحسية . وأما قدراتنا العقلية فتسمح فإدراك المعرفة الأولية سواء عن طريق الحدس أو عن طريق البرهان . ولكنها على كل حال ليست سابقة كمبادئ على تجربتنا الحسية(١٠) . فأساس المعرفة عنده إذن هو الإحساس والإحساس فقط .

(د) **والفلاسفة المسلمون** : يرجعون المعرفة إلى المعارف العقلية الأولية ، وهم بهذا لا ينكرون الحس ، إذ أن التصورات الأولية المأخوذة بطريق الحواس تمثل الأساس التصورى للذهن البشرى ، ويقوم الذهن بانتزاعها ليولد المفاهيم الجديدة وبمعونة العقل الفعال ، سواء كان على طريق الإشراق كما عند الإشراقيين ، الفارابى وابن سينا ـ ، أو بطريق الاتصال كما عند ابن رشد .

وبعد ذلك يقوم العقل بعملية الاستدلال أو التفكير من أجل تحصيل المعرفة النظرية ، ولكن بالاستناد إلى المعلومات الأولية أو البديهية .

ولا ريب أن نظرية الانتزاع لدى فلاسفة المسلمين ، تمثل طريقا جامعا للمعرفة وأساسا لها اذ تجمع بين الحس والعقل كنمط توفيقى فى الفلسفة وإن كان الطابع العام لهذه الفلسفية عقليا ، إذ أن أصل المعارف كلها يعود فى حقيقة الأمر إلى العقل الفعال واهب الصور والمعرفة وعلى الأخص عند الإشراقيين ، أو إلى العقل الفعال بطريق الاتصال كما عند ابن رشد .

---

(١٠) د . عزمى إسلام : المرجع السابق : ص ٥٤ .

الفصل الثانى

أصل المعرفة عند متكلمى المسلمين

يعد الحديث عن أصل المعرفة لدى المتكلمين ، عتبة الدخول إلى الحديث عن أصل المعرفة فى القرآن الكريم . ذلك أن هؤلاء إنما هم مدافعون عن القرآن عقائده ومبادئه ، فى وجه الفكر الفلسفى .

وقد عقد المتكلمون فصولا فى مقدمات كتبهم ، عن أصل المعرفة وطريقها ، وأرجعوا العلم إلى أمرين : بديهة العقل وأوائل الحس ، وسموهما العلم الضرورى . ذلك أن الطفل حينما يولد لا تكون لديه معرفة ولا تمييز ، وهم بهذا يمثلون النظرة القرآنية المتمثلة فى قوله سبحانه : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١) وهم بهذا لا يقولون بفطرية الأفكار ، بمعنى كونها مخلوقة مع الإنسان كمعلومات وقضايا ، وليست بسبب التذكر كما عند أفلاطون ، كما أنها ليست من الحس وحده ولا من العقل وحده . وإنما هى ناشئة من الحس والعقل . وهذه المعرفة الضرورية ، العقلية والحسية ، لا يشترط فيها تعليم ولا معرفة سابقة ، يقول البغدادى : « علوم الناس ضربان : ضرورى ومكتسب . والفرق بينهما من جهة قدرة العالم على علمه المكتسب واستدلاله عليه ، ووقوع الضرورى فيه من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه .

والعلم الضرورى قسمان : أحدهما علم بديهى ، والثانى علم حسى ...

والعلوم النظرية نوعان : عقلى وشرعى ، وكل واحد منهما مكتسب للعالم به واقع له باستدلال منه عليه »(١٢) .

---

(١١) النحل : ٧٨ .

(١٢) البغدادى : أصول الدين : ص ٨ - ٩ .

كما أضاف هؤلاء العلماء طريقا يقينيا للمعرفة يعود إلى أصل المعرفة من جهة التلقين ، وهو طريق الخبر المتواتر . ولذلك اعتبرت المتواترات من مصادر المعرفة ، وهم يقرون بهذا التنبيه القرآني لأصل المعرفة من جهة النبوة . وجعلوا العلم بهذا الطريق ضروريا ، كما قال البغدادى : « ودليل كونه ضروريا امتناع وقوع الشك فى المعلوم به كما يمتنع ذلك فى المعلوم بالحواس والبدائه »(١٣) .

والمتكلمون بهذا يتميزون عن الفلاسفة ، وهذا التميز ناشئ عن جمعهم بين الحس والعقل معا منبعا للمعرفة . وليس فيما بين أيدينا من تراثهم ما يفهم منه تعويلهم على الحس وحده أو على العقل وحده أو على وضع هذين المصدرين أو الأصلين موضع التعارض . يرى القاضى عبد الجبار أنه من الخطأ أن يقال : إن الحواس قاضية على العقول ، أو أن يقال : إن العقول قاضية على الحواس . إذ للحواس عمل وللعقول عمل ولا يقضى أحدهما على صاحبه . وبأنه لولا العلم بما يدرك بالحواس لما صح أن يعلم الإنسان سائر الأمور لكنه لا يجوز أن يعبر عن ذلك بأن علوم الحواس قاضية على علوم العقل ، كما أنه لا يصح أن يقال إنه بالإدراك الحسى تعلم صحة العلوم العقلية ، لأننا بالعقل نعلم صحة المدركات الحسية ولولاه لما علمت تلك الصحة ، ذلك أن الحقائق لا تصبح علما إلا بعد أن تدرك وما الحواس إلا أبواب للمعرفة(١٤) .

وللمعرفة عندهم طريق متميز هو الوحى الذى يعد مصدرا للمعرفة فى مجال الشرعيات ، وإن كان أصل التسليم بالوحى يعود إلى العقل أو إلى الدليل العقلى سواء أكان العلم بالنتيجة من الدليل بطريق العادة كما عند أهل السنة أو بطريق التولد كما عند المعتزلة .

---

(١٣) البغدادى : المرجع السابق : ص ١٢ .

(١٤) القاضى عبد الجبار : المغنى ، حـ ١٢ (النظر والمعارف) : ص ٥٦ - ٥٨ .

الفصل الثالث
أصل المعرفة في القرآن الكريم

(أ) الله سبحـــــانه هو مصـــــدر المعرفة

لابد من الإشارة إلى قضية هامة أثارها القرآن ، وهو بصدد الحديث عن أصل المعرفة ، وهى أن أصل المعارف كلها يعود إلى الله سبحانه ، فهو الذى خلق وعلّم . وأن هذا الإنسان بما أعطيه من المعارف والاستعدادات اللازمة لتحصيلها ، لا يتصرف فى هذا الكون ، شخصية مستقلة بذاتها ، يعبد الحس ويقدسه ، أو يعبد العقل ويقدسه ، كما فى الاتجاهات الفلسفية الشاردة عن هدى الله . وإنما يتصرف من منطلق أنه مخلوق ومدين فى أصل خلقه لله سبحانه ، وعارف مدين فى أصل معرفته لله تعالى . وهنا يثور سؤال : هل الإنسان مدين فى معرفته لله بأن علمه الله تعالى علما أو لقنه قضايا ، أو بديهيات عقلية أم أن تعليمه إياه يعنى خلق العلم الضرورى فيه ، أم أنه منحهُ مايؤهله للمعرفة والوصول إليها عن طريق الحواس والعقل ؟

والاختلاف منبثق من الاختلاف فى فهم الآية الكريمة التى تتحدث عن أصل المعرفة الإنسانية ، تلك المعرفة التى علمها الله سبحانه لأول إنسان خلقه ، وهو آدم عليه الصلاة والسلام . وهل هناك من فرق بين أصل المعرفة لأول عارف لم تكن له تجربة بعد على وجه الأرض ، وبين الإنسان الذى يعيش على وجه الأرض بعد ذلك ، وله تجربته وخبرته ويجد من سبقه من بنى جنسه فيعطيه ماعنده من معلومات سابقة أصبحت بمثابة العلوم الضرورية التى لا يبحث لها عن دليل ؟ هذه المسائل قائمة كلها ، على فهم قوله سبحانه وتعالى : ﴿ **وَعَلَّم آدمَ الأسماءَ كُلَّها ثُمَّ عرَضَهُم على الملائكة فقالَ : أنبِئونى بأسماءِ هؤلاءِ إن كُنتُم صادقِين * قالوا : سُبحانَكَ لا علمَ لنا إلا ماعَلَّمتنا إنَّكَ أنْتَ العَلِيمُ الحَكِيم * قال يا آدمُ أنبِئهُم بأسمائِهِم ، فلما أنبأهم بأسمائِهم قالَ ألَمْ أقُل لكمُ إنى أعلمُ غَيْبَ السَمواتِ والأرضِ وأعلمُ ماتُبدونَ وما**

كُنتم تَكْتُمون ﴾[١٥] .

وقوله سبحانه : ﴿ **فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم** ﴾[١٦] .

وقوله سبحانه : ﴿ **هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا** ﴾[١٧] .

وقوله سبحانه : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾[١٨] .

ونجعل البحث هنا فى المسألتين التاليتين وهما : ماذا علم الله تعالى آدم ؟ وكيف كان هذا التعليم ؟

(ب) ماذا عـــلم الله تعـــالى آدم ؟

وهذا السؤال يعنى ماالمقصود بالأسماء فى قوله تعالى : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها** ﴾ ؟ نجد للمفسرين رأيين فى هذه المسألة :

الرأى الأول : وهو المشهور عن معظم المفسرين[١٩] أن المقصود بالأسماء هو أسماء كل ماخلق الله من أجناس المحدثات . إذ ظاهر النصوص واضح فى أن الله تعالى علم آدم أسماء الأشياء ثم عرض مسميات هذه الأسماء على الملائكة فى معرض الامتحان وقال لهم : « أنبئونى بأسماء هؤلاء » والتعبير بالأسماء ظاهر كما أن إجابة الملائكة واضحة فى أنهم لا يعلمون هذه الأسماء لأنهم لم يُعَلَّموها من قبل . ثم إن

---

(١٥) البقرة : ٣١ - ٣٣

(١٦) البقرة : ٣٧ .

(١٧) الإنسان : ١ - ٣ .

(١٨) النحل : ٧٨ .

(١٩) ذهب إلى هذا الرأى الطبرى والزمخشرى وروى عن ابن عباس وعن مجاهد وسعيد ابن جبير وقتادة وعطاء ، كما سيأتى .

الإشارة دقيقة فى قوله تعالى « عرضهم » حيث أرجع الضمير على المسميات لا على الأسماء الواردة فى صدر الآية أى أنه عرض الأشياء نفسها أو حقائقها وطلب منهم أن يعرفوا أسماءها واستعمال ضمير المذكور فى قوله « عرضهم » دون المؤنث إذ لم يقل « عرضها » تغليب للعاقل على غير العاقل وللكامل على الناقص ، على عادة العرب فى الاستعمال(٢٠) .

قال الزمخشرى : « وعلم آدم الأسماء كلها » : أى أسماء المسميات ، فحذف المضاف لكونه مدلولا عليه بذكر الأسماء ، لأن الاسم لابد له من مسمى . فإن قلت : هلا زعمت أنه حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه ، وأن الأصل وعلم آدم مسميات الأشياء ؟

قلت : لأن التعليم وجب تعليقه بالأسماء لا بالمسميات . لقوله : « أنبئونى بأسماء هؤلاء » و « أنبئهم بأسمائهم » « فلما أنبأهم بأسمائهم » فكما علق الإنباء بالأسماء لا بالمسميات ولم يقل أنبئونى بهؤلاء وأنبئهم بأسمائهم ، وجب تعليق التعليم بها »(٢١) كما فسر قوله تعالى عرضهم : أى عرض المسميات . وفسر أسماء المسميات بأنها الأجناس التى خلقها وعلمه أن هذا اسم فرس وهذا اسم بعير وهذا اسم كذا ... كما علمه أحوالها ومايتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية (٢٢) .

كما نقل الطبرى مجموعة من الروايات تدل على أن المراد بالأسماء هى أسماء الأشياء التى يتعارف الناس بها وأسماء كل الأشياء(٢٣) .

فعن ابن عباس قوله : إنها هى هذه الأسماء التى يتعارف بها الناس ، إنسان ودابة وأرض وسهل وبحر وجبل وحمار وأشباه ذلك من الأمم الأخرى .

وعن مجاهد قوله : علمه اسم كل شىء .

ورجح الطبرى أنها أسماء ذريته ــ آدم ــ وأسماء الملائكة دون أسماء سائر أجناس

(٢٠) الرازى : التفسير الكبير : ٢٦٤/١ .
(٢١) الزمخشرى : الكشاف : ٢٧٢/١ .
(٢٢) المرجع السابق .
(٢٣) الطبرى : تفسير جامع البيان : ٤٨٢/١ – ٤٨٥ .

الخلق معتمدا على قوله تعالى « عرضهم » أى عرض العاقلين . ويمكن أن يقال بأنه لا وجه لهذا الترجيح ، إذ العرب تغلب العاقل على غيره فى الاستعمال .

وعن قتادة قوله : علم آدم من أسماء خلقه مالم يعلم الملائكة فسمى كل شيء باسمه وألجأ كل شئٍ إلى جنسه .

وعن عطاء : قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم « قال : هذه ناقة ، جمل ، بقرة ، نعجة ، شاة ، فرس ، وهو من خلق ربى ، فكل شيء سمى آدم فهو اسمه إلى يوم القيامة ».

ورجح ابن فارس ماقاله ابن عباس(٢٢) .

ولعلهم استندوا إلى قوله تعالى « **كلها** » ذلك أنه بيان للتقرير الذى هو تأكيد الكلام بما يرفع احتمال المجاز والتخصيص . فقرر معنى العموم بذكر الكل حتى صار بحيث لا يحتمل التخصيص والمجاز . ذلك أن الكل فى الاصطلاح اسم لجملة مركبة من أجزاء ويقتضى عموم الأشياء وهى الإحاطة على سبيل الانفراد(٢٥) .

والرأى الثانى : للإمام الرازى(٢٦) حيث يذهب إلى أن المقصود بالأسماء هو صفات الأشياء ونعوتها وخوصها ، وليس رموز الأشياء أو أسماء كل ماخلق الله من أجناس المحدثات ووجه لذلك باللغة ، ذلك أن الاسم مشتق إما من السِّمة أو من السُّموّ .

فإن كان مشتقا من السِمة كان الاسم هو العلامة ، وصفات الأشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهيتها ، أو علامات على هذه الماهية فصح أن يكون المراد من الأسماء الصفات .

وإن كان الاسم مشتقا من السُّمو ، فهو كذلك ، لأن دليل الشيء ، كالمرتفع على

---

(٢٤) القنوجى : أصول اللغة فى البلغة : ١٢٩٢ هـ : ص ٩ ، ١٠ ، وانظر : ابن حجر : فتح البارى شرح صحيح البخارى : ١٦٠/٨ .

(٢٥) الجرجانى : التعريفات : ص ٤٠ ، ١٦٣ .

(٢٦) الرازى : مفاتيح الغيب ، التفسير الكبير : حـ ١ ، ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

ذلك الشيء فلا امتناع فى اللغة إذن ، من أن يكون المراد من الاسم الصفة ، وتخصيص النحاة الاسم بالألفاظ المخصوصة ـ فى نظره ـ عرف حادث لا اعتبار به .

ووجه لذلك بالعقل من وجهين هما :

(١) أن الفضيلة فى معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة فى معرفة أسمائها ، وحمل الكلام المذكور لإظهار الفضيلة فى معرفة حقائق الأشياء أكثر من حمله على ماليس كذلك .

(٢) إن التحدى إنما يجوز بما يتمكن السامع من مثله ، والملائكة لم يعلموا لغة آدم ، واللغة لا تعرف بالعقل ، ومن ثم فتجدى الله لهم فى أن يعلموا لغة آدم ، واللغة لا تعرف بالعقل ، ومن ثم فتجدى الله لهم فى أن يعلموا حقائق الأشياء أولى من تحديهم بمعرفة الأسماء أى الألفاظ اللغوية ، إذ العقل متمكن من تحصيل الحقائق وغير متمكن من تحصيل اللغة بمفرده ، فصح وقوع التحدى فيه .

وقد ذكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور ردا لطيفا مدعما به الرأى الأول ، ومفندا رأى الرازى من جهة الإطلاق اللغوى للاسم . فقال : « الأسماء جمع اسم وهو فى اللغة لفظ يدل على معنى يفهمه ذهن السامع ، فيختص بالألفاظ سواء كان مدلولها ذاتيا وهو الأصل الأول ، أو صفته أو فعلا فيما طرأ على البشرية الاحتياج إليه ، فى استعانة بعضهم ببعض ، فحصل من ذلك ألفاظ مفردة ومركبة ، وذلك هو معنى الاسم عرفا ، إذ لم يقع نقل »(٢٧) . وخالف ابن عاشور الرازى فى اشتقاق الاسم من السِّمة التى هى العلامة ، وحتى لو سلم اشتقاقه فإن ذلك لا يقتضى أن يبقى مساويا لأصل هذا الاشتقاق . ورجح أنه مشتق من السِّمْو ـ بكسر السين وسكون الميم ـ لأنهم جمعوه على أسماء ، ولولا أن أصله سِمو لما كان وجه لزيادة الهمزة إلى آخره . فإنها مبدلة عن الواو فى الطرف إثر ألف زائدة . وإنه لو كان الاسم مشتقا من الوسم لأنه سِمة على المدلول ، لجمعوه أوسام ولم يجمعوه على أسماء . وذهب إلى أن المقصود من الأسماء التى علمها آدم هى ألفاظ تدل على ذوات الأشياء التى يحتاج نوع الإنسان إلى التعبير عنها لحاجته إلى ندائها واستحضارها أو

(٢٧) ابن عاشور : تفسير التحرير والتنوير ، ط ١ ، مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٤ : ٣٨٦/١ .

إفادة حصول بعضها مع بعض(٢٨) .

والتحقيـــق :

إنه لا داعى لهذا الاختلاف والتطويل فى المراد بالأسماء ، هل هى المسميات أى الحقائق والصفات الدالة على الحقائق فقط أو أنها أسماء الأشياء فحسب .

ذلك أن اشتقاق الاسم من السمة أو من السمو ، إنما هو توجيه لوجه تسمية الشيء باسمه . كما أنه لا داعى لاحتمال الإضمار كما يرى الرازى إذ لماذا نضمر ونقدر ، وعلم آدم مسميات الأسماء ؟ ولا يلجأ إلى الإضمار والاحتمال إلا حينما لا يظهر المعنى بظاهر التركيب ، والمعنى واضح جدا وظاهر فى الآية ، ذلك أن الله سبحانه علم آدم أسماء الأشياء أى أعطاه علما يلزمه على وجه الأرض مما لايلزم الملائكة ، ثم عرض مسميات هذه الأسماء على الملائكة ممتحنا لهم لإظهار كرامة وفضل هذا النوع الجديد العابد لله وفضله عليهم . ولم يكن التحدى لعقولهم كما ذهب الرازى ، وإنما هو زيادة إظهار لقدرة الله وعلمه ، وخاصة أن هؤلاء الملائكة ليسوا مكلفين حتى يكون التحدى بمعناه إما أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا ، فهم مجبولون على الإيمان ، كما أنه فيه المعنى الذى هو فى سياق النص القرآنى وهو إعلام جديد للملائكة بأن ثمة نوعا جديدا من المخلوقات سيخلف فى هذه الأرض،وأنه له طبيعة عالية عارفة من نوع جديد ، قائمة على الابتلاء . وأنه سبحانه قد زود هذه المخلوقات بعلوم تلزمهم ، إذ علم أباهم آدم وجعل له استعدادت التعلم الذى يكون طريقا من طرقه طريق التلقى المباشر من الله ، على أحد احتمالات التعلم . وعلى الأخص ونحن نناقش هنا مسألة علم يُعلّمَهُ أول مخلوق إنسانى كما يعلمه أول نبى يرسل على وجه الأرض .

كما أنه لا داعى للاقتصار فى ما علمه آدم على أسماء الأجناس فحسب ، كما يرى المعتزلة والفلاسفة ، ذلك أن الله سبحانه قد خلق الأرض قبل آدم عليه الصلاة والسلام ، وفيها من المخلوقات المحدثة ما الله أعلم به ، كما كان سبحانه قد خلق الجن والملائكة قبل آدم ، والجن يسكنون الأرض كما يتصلون بالسماء ، والملائكة تسكن

(٢٨) ابن عاشور : المرجع السابق : ص ٣٨٧ .

فى السموات وان كان ثمة لهم نزول إلى الأرض فبحسب وظائفهم التى يؤدونها بتسخير الله لهم . وإبليس كان من الجن ووصل درجة من العبادة أهلته لأن يكون مع الملائكة ثم فسق عن أمر ربه فى امتحان السجود لآدم ، وهذا دليل على أن الجن مخلوق قبل الإنسان . وحوار الملائكة مع الله سبحانه حينما قال لهم : ﴿ **انى جاعل فى الارض خليفة** ﴾(٢٩) دليل على أسبقية الملائكة على آدم عليه السلام . على ضوء ذلك نقول : ــ والله أعلم ــ إن الله سبحانه علم آدم علما جديدا على الملائكة ، بما يلزم الإنسان على وجه الأرض . وهو أعم من أن يكون مجرد الألفاظ وإنما ألفاظ ومعانٍ ، كما أنه أعم من أن يكون تصورات مفردة ، الشيء واسمه ، وإنما قضايا أيضا ، وأنه سبحانه لقنه معلومات بديهية جاهزة ، ــ من جملة ماعلمه ــ كى يستطيع أن يحيا أول حياة له على وجه الأرض ، وكيف يترك من غير هذه المعلومات الضرورية زمنا ما أو فترة حتى تكتسب بخبرة وتجربة ؟ وأما ما يتعلق بالمسألة الخاصة بالاسم والمسمى فإن الاسم فى اللغة العربية إذا أطلق لا يمكن أن يكون مجرد لفظ وإنما هو اسم ومسمى ، لفظ ومعنى ، رمز وحقيقة ، وهذا مانفهمه من صريح النص فى الآيات ، فالاسم متضمن لحقيقة المسمى وصفته ، إذ لا وجه لتعليم شيء لا حقيقة له ، فضلا عن امتحان الملأ الأعلى به ، فضلا عن جعل العلم به سببا لتفضيل نوع جديد من المخلوقات على نوع آخر . وحتى على اعتبار تعليم الأسماء الخيالية ، فإن ذلك لا يكون بغير تركيب أشياء حقيقية لابد أن تكون معروفة بأسمائها ، فالمخيلة تستعين بالحس السابق على مرحلة التمثل ، أو التخيل .

ولا مانع من أن يكون الامتحان للملائكة فى كلا الأمرين الاسم والمسمى معا ، اللفظ والحقيقة ، بل لا مانع أن يكون ثمة معنى ثالث للامتحان ، وهو الامتحان بأن هذا الاسم هو لهذا المسمى . وكل هذه : الاسم ، والمسمى ، وأن هذا الاسم لهذا المسمى هو ما علمه الله تعالى لآدم عليه السلام . بل إننا نرجح ــ إذا كان له معنى للتحدى على رأى الرازى ــ أن يكون هذا التحدى فى الأسماء أقوى وأظهر ، لأنه تحد شامل فى الاسم والمسمى أو فى اللفظ والحقيقة وأما تسمية الحقيقة باسمها ، أو إطلاق الاسم على المسمى فإنه أظهر شيء فى الدلالة عليه . فإن إطلاق الاسم فيه العلوم التالية : العلم باللفظ والعلم بحقيقة اللفظ أى مايدل اللفظ عليه من المعنى

---

(٢٩) البقرة : ٣٠ .

الذهنى المتصور عند إطلاق اللفظ الذى يكون بإزاء حقيقة الشيء فى الخارج أو فى الذهن ، والعلم بأن هذا اللفظ يدل على هذا المعنى الذهنى ويشير إلى هذه الحقيقة للمسمى . ومن ثم فإن هذا الفهم أدق وأشمل وأليق بنعمة الله تعالى فى تعليم آدم عليه السلام . وهو رأى يجمع بين الفهوم السابقة ويتواءم مع النص ، والله أعلم .

وفائدة هذا المبحث فيما علمه الله للإنسان فى أول مرة يحصل فيها تعليم له ، أن القرآن يضعنا أمام مشكلة اللغة أو الرموز اللغوية ، والتى أصبح من اللازم علينا أن نميز بين المعرفة التى نتلقاها أو نتعلمها أو نحصلها اليوم ، وبين المعرفة فى منبعها الوحيد أو أصلها الأول ، والتى تلقاها آدم عليه السلام ، أول مرة . وأنه وإن كان للعقل دوره وطريقته فى المعرفة ، وإذا كان الحس له دوره كذلك ، فإن كلا من العقل والحس لا يتسطيعان أن يتجاوزا مسألة اللغة كرمز للمعنى الحاصل فى العقل والحس . وإن الإنسان لا يستغنى عن الرموز اللغوية فى كلتا الحاليتن ، ولا بد أن يأخذ فى الحسبان هذه المسألة قبل أن يفكر ويبحث فى طرق المعرفة بعد ذلك من عقل وحس . إذ يجمع علماء اللغات اليوم ، على أن ميزة الإنسان على غيره من المخلوقات هى قدرته على استعمال الرموز اللغوية ، من أجل توصيل المعانى وتكوين المفاهيم ، « أى أن المفاهيم تتكون عن طريق اللغة ، ولا توجد مستقلة عنها ، بحيث يتعذر على الانسان أن يفكر بدون الكلمات والحروف . ولهذا قال بعض العلماء فى اللغة والفكر : إنهما كقطعة النقود ، وجهان لحقيقة واحدة . وهذا مافطن له علماء الكلام المسلمون واللغويون العرب ، عندما نصوا على أن العلاقة بين الشيء واللفظ الدال عليه تثبت دائما بواسطة ، وهى الصورة الذهنية التى يحدثها الإدراك للشيء . والتى تثير فى ذهن المتكلم اللفظ المرتبط بها ارتباطا اعتباطيا ، وأنه على العكس من ذلك لا يمكن اللفظ أن يثير فى ذهن السامع إلا الصورة التى يرتبط بها عادة فى لغة هذا السامع »[1] .

وهذا كله يعنى أن المعرفة أصلا متوقفة على معلومات سابقة أو مسبقة ، وهذا ما أشارت اليه الآية* القرآنية الكريمة بوضوح ، إذ أشارت إلى أن حصول المعرفة لدى

---

(٣٠) د . زرزور : مقالة فى المعرفة : ص ٧٦ - ٧٧ .

* آية (وعلم آدم الأسماء كلها ..)

الإنسان متوقف على معلومات أو معارف مسبقة علمها من قبل الله عز وجل ، مهما كان حجم هذه المعارف ، ومهما كانت طبيعتها أو عددها . وإن كانت كلمة « كلها» فى الآية بحاجة إلى فهم دقيق ربما يفتح كثيرا من مغاليق الأمور فى فهم الآية ، رغم أن الجرجانى قد ذهب إلى أنها « تفيد العموم وترفع احتمال المجاز والاستثناء »(٣١) .

وهذا الرأى وهو البحث فى أصل المعرفة التى تدل عليها اللغة لا يلغى دور الحواس والعقل وأنهما طريقان للمعرفة ، ذلك أن الفكر معناه « الحكم على الشيء »(٢) وعوامله فى طبيعة الإنسان ووجوده من حواس وعقل ، وفى تعامل الإنسان مع الواقع ، ولكن ليس بالإمكان إعطاء الحكم على الواقع الذى ظهر بمجرد ظهوره للإحساس ووصوله صورة ذهنية للعقل ، بل لا بد من معلومات سابقة . وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة فى تحديد المنبع الرئيسى الأصيل للمعرفة .

(جـ) طريقة التعليم أو كيفيته فى منبعه البعيد

تشير الآية الكريمة السابقة إلى أن الله تعالى علم آدم عليه السلام . ولكن كيف عَلَّمه ؟ هل لقنه العلم أو أصول المعرفة أو المعلومات المسبقة تلقينا ؟ وهل لقّنه المعرفة كلها ؟ أم كانت طريقة تعليمه إياه بإلقاء العلم الضرورى فى نفسه مع خلق القدرة على النطق ؟ ومن ثم تكون اللغة أو المعرفة تلقينية أو تعليمية وكلاهما يعنى أنها بطريق التوقيف لا بطريق الوضع أو الاصطلاح أو التواطؤ ؟ والمسألة هنا تهمنا من جهة أصل اللغة وأصل المعرفة معا ، ومن جهة طريق التعليم أو تكوين اللغة واستقاء المعرفة الأولى ونفصل آراء العلماء فى ذلك ، فنقول :

١ – ذهب الأشعرى من أهل السنة والجبائى والكعبى من المعتزلة وابن فارس من اللغويين ، إلى ترجيح رأى ابن عباس القائل بأن أصل اللغات والمعرفة كلها توقيفية

(٣١) انظر ماسبق فى البحث : ص ٤٧٥ .

(٣٢) سميح عاطف الزين : طريق الايمان ، ط ٢ ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت : ص ١١ .

بمعنى(٣٣) . إما أن الله تعالى علم آدم بطريق **التلقين** : وذلك بعرض المسمى عليه ، فإذا رآه لقن اسمه بصوت مخلوق يسمعه ، فيعلم أن ذلك اللفظ دال على تلك الذات بعلم ضرورى .

وإما أنه علمه بطريق التعليم : وذلك بإلقاء علم ضرورى فى نفس آدم عليه السلام ، بحيث يخطر فى ذهنه اسم الشيء عندما يعرض عليه ، فيضع له اسما بأن ألهمه وضع الأسماء للأشياء ، ليمكنه أن يفيدها غيره ، وذلك بأن خلق فيه قوة النطق وجعله قادرا على وضع اللغة . كما قال تعالى ﴿ **خلق الإنسان * علمه البيان** ﴾(٣٤) . وجميع ذلك تعليم ، إذ التعليم مصدر علمه أى جعله ذا علم ، مثل أدبه . فلا ينحصر فى التلقين وإن تبادر فيه عرفا .

٢ – وذهب أبو هاشم من المعتزلة إلى أن أصل المعرفة واللغة كان بطريق **الوضع والاصطلاح** ، إذ لا بد من لغة اصطلاحية واحتج على أنه لا بد وأن يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بأمور منها :(٣٥) .

(أ) أنه لو حصل العلم الضرورى بأن الله تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم : إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل . لا جائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضرورى بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة ، مع أن ذاته معلومة بالاستدلال ، وذلك محال .

ولا جائز أن يحصل لغير العاقل ، لأنه يبعد فى العقول أن يحصل العلم بهذه اللغات مع مافيها من الحكم العجيبة لغير العاقل ، فثبت أن القول بالتوقيف فاسد .

(**ب**) وأنه تعالى خاطب الملائكة ، وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم .

(**جـ**) أن قوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » يقتضى إضافة التعليم إلى

---

(٣٣) ابن عاشور : التحرير والتنوير ، ٣٨٨/١ ، الرازى : مفاتيح الغيب : ٢٦٣/١ .

(٣٤) الرحمن : ٣ – ٤ .

(٣٥) الرازى : مفاتيح الغيب : ٢٦٣/١ ، القنوجى : أصول اللغة : ص ١٠ .

الأسماء وذلك يقتضى فى تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم ، وإن كانت كذلك فاللغات حاصلة قبل ذلك التعليم .

والجواب على هذا الرأى لأبى هاشم :

– عن الأول : أنه لِمَ لا يجوز أن يقال : يخلق الله العلم الضرورى بأن واضعا وضع هذه الأسماء لهذه المسميات ، من غير تعيين أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس ؟ وعلى هذا فلا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة .

– وعن الثانى : لِمَ لا يجوز أن يقال : خاطب الملائكة بطريق آخر ، بالكتابة ؟ وغيرها .

– وعن الثالث : لا شك أن إرادة الله تعالى وضع تلك الألفاظ لتلك المعانى سابقة على التعليم ، فكفى ذلك فى إضافة التعليم إلى الأسماء(٣٦) .

ثم إن هذه النظرية فى تحديد أصل المعرفة أو اللغة – نظرية المواضعة أو الاصطلاح – ليس لها سند عقلى أو نقلى أو تاريخى ،(٣٧) بل إن ماتقرره ليتعارض مع النواميس العامة التى تسير عليها النظم الاجتماعية . كما أن مايجعله أصحاب هذه النظرية منشأ للغة أو المعرفة ، يتوقف هو نفسه على وجودها من قبل . وفضلا عن هذا كله ، فإن هذه النظرية تغفل المشكلة الرئيسية التى تهمنا فى هذا البحث ، وهى المعرفة فى منبعها البعيد ، وليس المعرفة أو اللغة وكيفية تحصيلها بعد ذلك .

٣ – وهناك نظرية ترى أن نشأة اللغة ترجع إلى غريزة خاصة أو استعداد فطرى زود به الإنسان فى الأصل ، وكانت هذه الغريزة تحمل كل فرد على التعبير عن كل مدرك حسى أو معنوى بكلمة خاصة ، كما أن غريزة التعبير الطبيعى عن الانفعالات تحمل الإنسان على القيام بحركات وأصوات خاصة . وأنه بعد نشأة اللغة الإنسانية

---

(٣٦) المرجع السابق .

(٣٧) د . على عبد الواحد وافى : علم اللغة ، نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٢م : ص ٩٠ .

الأولى لم يستخدم الانسان هذه الغريزة فأخذت تنقرض شيئا فشيئا(١) . وأصبح العلم بالنظر والاكتساب ، والملاحظة والمعاناة والتجربة ، الأمر الذى ليس من طبيعة الملائكة أن تعالجه . ففى آدم ـ بما أودع الله سبحانه فيه من قوى ـ قدرة على الترق والاستزادة من المعارف بتوجيه ملكاته إلى النظر فى هذا الوجود وملاحظة الأسباب ، والمسببات ، وربط العلل بالمعلولات ، وقوله سبحانه « وعلم آدم » أى أودع فيه القدرة على البحث والنظر فى الكشف عن خصائص الأشياء وعللها وأسبابها ، وكلما عرف حقيقة وضع لها اسما تعرف به(٣٩) .

وهذه النظرية فاسدة كذلك :

- لأنها لم تحل مشكلة نشأة اللغة وأصلها ، بل اكتفت بأن تضع مكانها مشكلة الغريزة الكلامية ، وهى أكثر منها غموضا .
- وهى من قبيل تفسير الشيء بنفسه إذ يفهم منها أن الإنسان قد لفظ أصواتا مركبة ذات مقاطعة ذات مقاطع ودلالات مقصودة ، وهذا ليس إلا تقريرا للمشكلة فى صيغة أخرى .
- وإن غاية ماتثبته هذه النظرية هو وجود قدرة للإنسان أو غريزة على لفظ الأصوات وهذا ليس موضع الخلاف هنا .

كما أن تتمة هذه النظرية كما ذهب إليها السيد عبد الكريم الخطيب ، تنحو إلى جعل المعارف فى أصولها استدلالية أو كسبية ، بمعنى أنها قائمة على النظر والاستدلال . إذ لا ينحصر معنى قوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » فى أنه أودعه القدرة على البحث والنظر ومن ثم فالعلوم الاستدلالية لأنه لابد للنظر حتى ينتج من معلومات سابقة ضرورية .

ـ وهناك نظريات أخرى كنظرية **المحاكاة أو التطور**(٤٠) ، تلك النظرية القائلة بأن اللغة الإنسانية فى أصلها ناشئة من الأصوات الطبيعية أو من التطور الطبيعى

---

(٣٨) المرجع السابق : ص ٩١ .

(٣٩) عبد الكريم الخطيب : التفسير القرآنى للقرآن : حـ ١ دار الفكر العربى القاهرة : ص ٥١ ، ٥٢ .

(٤٠) د . وافى : علم اللغة : ص ٩٦ .

للانفعالات وأصوات الحيوانات وأصوات مظاهر الطبيعة . فأخذ الإنسان يستعين بالإشارات اليدوية والحركات الجسمية ، ثم تطورت وسائل التعبير عنده وارتقت شيئا فشيئا ، تبعا لارتقاء الحياة العقلية الإنسانية وتقدم الحضارة إلى أن وصل التطور إلى مرحلة النطق الإنسانى ، مع تطور فى العلاقات بين اللغة والأشياء . ويرجح د . وافى هذه النظرية وكأنه مؤمن بنظرية التطور والنشوء والارتقاء . ونخالف د . وافى فى ذلك :

ــ لأن هذه النظرية قائمة على نظرية التطور ، وفساد نظرية التطور معروف على ألسنة الداروينيين أنفسهم . وهى مخالفة لما نص عليه اليقين القرآنى من أن الله سبحانه خلق الانسان فى أحسن تقويم كما فى قوله سبحانه : ﴿ **لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم** ﴾(٤١) . وخلقه وخاطبه بلغة ناضجة ، وكان عقله ناضجا منذ أن خلقه ، وذلك لأنه خلق من أجل الخلافة على وجه الأرض مكلفا وعابدا لله سبحانه ، ولا أهلية للخطاب الشرعى والتكليف الربانى ، مالم يكن هذا الإنسان متمتعا منذ أول يوم خلق فيه بكامل خلقته وتكوينه العقلى والنفسى واستعداده المعرفى . وهكذا فلا تحتمل هذه المهمة إمكان التطور ومراحله ، لأنه يترتب على ذلك ترك الإنسان من غيرلا تكليف ، وهو مناف للعدل الربانى المطلق كما قال سبحانه : ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** ﴾(٤٢) ، وقال عز وجل : ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾(٤٣) .

ــ كما أن اعتماد د . وافى فى ترجيح نظرية التطور على تطور لغة الطفل لا يعد دليلا على ذلك . وإنه يعمم ظاهرة ارتقاء الطفل فى تكوين لغته على النوع الإنسانى ، وهذا التعميم ليس علما ولا سند له . ذلك أن هذا الطفل تتقدم لغته ويتطور عنده النمو اللغوى الخاضع لنمو عقلى وعضوى لأعضاء النطق ، وضمن أبعاد اجتماعية وفكرية ، ولكن هذا لا علاقة له بنشأة اللغة وأصلها . بل « إن الأطفال لا يعلموننا ، إلا كيف تحصل لغة منظمة ، ولا يعطوننا أية فكرة عما كان عليه الكلام عند **أصل**

---

(٤١) التين : ٤

(٤٢) الاسراء : ١٥

(٤٣) الذاريات : ٥٦ .

نشوئه ، فحينا نلاحظ المجهودات التى ينفقها أحد الأطفال ليعيد مايسمعه ممايقال للمدركين ، فإننا نلحظ أكثر من علامة دالة على أسباب التغيرات التى يتعرض لها الكلام . ولكن الطفل لا يؤدى إلا ماقيل أمامه ، فهو يشتغل بالعناصر التى يمده بها من حوله ، ومنها يركب كلماته وجمله ، إنه يقوم بعمل المحاكاة لا الخلق »(٤٤) .

ثم إن هذا الطفل ، إنما يأخذ لغته تلقينا من بيئته وتعليا .

والتحقيــــق :

'' إن قوله سبحانه : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة** ﴾(٤٥) فيها دلالة واضحة على أن الله سبحانه علّم آدم اللغة الدالة على حقائق الأشياء أو صورها الذهنية المأخوذة عن وجودها . ذلك أن الاسم من المفهومات التى يتوقف تعقلها على تعقل مسماها ، إذ لا يكون الاسم بلا مسمى ، فكان ذلك مشعرا أو متضمنا للمسمى ، وجاز ذلك فى البلاغة من باب إيجاز الحذف .

** ان الذى علمه آدم أعم من أن يكون مجرد اللغة أو الألفاظ وإنما يشمل المعانى الأولية أو السابقة للمعرفة أيضا .

** ان الذى علمه آدم أعم من أن يكون علما ضروريا ، وأعم من أن يكون بطريق التلقين فحسب أو بطريق التعليم بخلق القوة الناطقة فيه التى تضع الاسم بإزاء المسمى فحسب ، أو بطريق النظر والاستدلال فحسب ، أو بطريق المواضعة والاصطلاح فحسب ، قال ابن عاشور : « ليس فى آية (وعلم آدم الأسماء) دليل على أن اللغات توقيفية ولا عدمه . أى لقنها الله تعالى البشر على لسان آدم عليه السلام ، لأن طريق التعليم فى قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) مجملة محتملة لكيفيات : إما التلقين بصوت مسموع ، وإما بإلقاء علم ضرورى فى نفس آدم ، وذلك بأن خلق قوة النطق فيه وجعله قادرا على وضع اللغة والناس متفقون على أن القدرة عليها إلهام من الله سبحانه ، وذلك تعليم منه ، سواء لقن آدم لغة واحدة أو

(٤٤) ج . فندريس : اللغة : تعريب الدواخلى والقصاص ، الانجلو القاهرة ١٩٥٠م : ص ٣٠ .

(٤٥) البقرة : ٣١ .

جميع لغات البشر وأسماء كل شيء ، أو ألهم ذلك أو خلق له القوة الناطقة . والمسألة مفروضة فى علم الله »[٤٦] .

ذلك أن الله سبحانه إنما يؤهل آدم للتعامل مع المخلوقات على وجه الأرض ، وللقيام بدور الخلافة فيها ، ومن ثم فهى أول بداية للإنسان على الأرض ، كما أنه لابد ، وأن يكون لهذه البداية تلقين لمعارف لا بد منها حتى لا يترك آدم يجرب ويكتسب الخبرة التى قد يطول زمنها . **ولذا فإننا نميل للجمع بين هذه الآراء بعيدا عن مزالقها** ، فنقول :

* ان الله سبحانه علم آدم الأسماء كلها ، أى علمه اللغة وما وضعت بإزائه من معان ، فاللغة فى أصلها تعليم والمعرفة فى أصلها تلقين ، ويكفى هذا المعنى للتوقيف . وكون أبى هاشم يعتبرها اصطلاحية على رأيه قبل التعليم ، فنحن لا شأن لنا باللغة والفكر قبل خلق آدم عليه السلام ، لأننا نتحدث عن المعرفة الإنسانية فى منبعها البعيد الذى يبدأ من خلق آدم وتعلمه . والمعانى ثابته ولكن لا مانع بعد ذلك من أن يصبح اشتقاق واصطلاح فى اللغة لتدل على تلك المعانى الثابتة التى كانت الأسماء مسميات لها . ومن هنا نرى سر اختلاف اللغات واللهجات مع عدم الاختلاف فى المعانى نفسها . ولعل فى رسالات الأنبياء المتواصلة ماكان يوحد بين اللغة وبين ماتدل عليه من معان سابقة ، فينزل الله سبحانه كتبا بلغات مختلفة تعبيرا عن المعانى النفسية الثابتة التى لا تخضع لتغير اللغة أو الألفاظ . ولهذا فإن الله سبحانه لما اقتضت حكمته أن يجعل الاسلام دينا عاما شاملا خالدا ، أوقف اللغة العربية بألفاظها على تلك المعانى النفسية الثابتة متمثلة جميعها فى القرآن الكريم ، واقتضت حكمته أن تثبت اللغة فى دلالتها على المعانى ، وتكفل سبحانه بحفظ الذكر الذى هو القرآن ألفاظا ومعان ، كما قال سبحانه : ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾[٤٧] وبذا فإننا حينما نقول إن منبع اللغة التعليم ، إنما نرد على من ادعى انفصال المعرفة البشرية عن الله سبحانه ، وجعلها من وضع البشر وباصطلاحهم وتواطئهم ، ومن ثم تتغير المعانى والألفاظ فلا استقرار ولا ثبات للمعرفة ــ على رأيهم ــ .

---

(٤٦) ابن عاشور : تفسير التحرير والتنوير : ١ / ٣٨٩ .
(٤٧) الحجر : ٩

** وبعد أن أثبتنا أن أصل اللغة والمعرفة التعليم لاضير من أن نقول : إنه لا مانع من أن يراد بالتعليم كلا معنيية التلقين وخلق العلم الضرورى والقوة الناطقة ، ولا مانع أيضا من أن تكون بعض هذه المعرفة بما أودع الله فى الانسان من القدرة والاستعداد الفطرى ، وأن منها مايرجع إلى أوائل الحس وبداهة العقل ، ولكن المعرفة النظرية أو الكسبية لابد أن ترجع إلى المعلومات السابقة . ولا مانع من أن يكون حصل ذلك كله لآدم عليه السلام ثم نالت ذريته من ذلك كله ، ولذا فإن استعمال حرف العطف « ثم » الذى يدل على التراخى والمهلة ربما يفيد أن آدم عليه السلام قد تعلم بهذه الطرق كلها : التلقين والتعليم والحس والبداهة العقلية ، والكسب . ثم لابد أن نشير إلى أن آدم عليه السلام كان نبيا ، فقد لقن علما نبويا عن طريق الوحى ، وهو طريق من طرق المعرفة منفصل وخاص بالأنبياء دون الناس ، فالله سبحانه « علمه بخطاب الوحى مالم يعلمه بمجرد العقل »(٤٨) . وسنفصل هذا فى مكانه ــ المعرفة النبوية ــ إن شاء الله تعالى .

(٤٨) ابن ابى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية : ص ٤٣ .

الباب الثاني
المعرفة الحسية

تمهيد

الفصل الأول :

الحواس : تكوينها ، ووظيفتها .

(أ) تكوين الحواس

(ب) أقسام الحواس ، ووظائفها :

١ - الحواس الظاهرة :

أ - أقسامها .

ب - وظيفتها وترتيبها .

٢ - الحواس الباطنة :

أ - وجه القول فيها .

ب - أقسامها ووظائفها .

الفصل الثانى :

الإدراك الحسى ، أو الإحساس .

(أ) تعريف الإحساس .

(ب) المفهوم الفلسفى للإدراك الحسى .

- تحليل الإدراك الحسى -

الفصل الثالث :

دور الحواس فى عملية المعرفة ومجالها وخصائصها وتقييمها .

(أ) دور الحواس فى عملية المعرفة .

١ - عند التجريبيين ٢ - عند العقليين .

٣ - الفهم الإسلامى لدور الحواس فى المعرفة .

(ب) مجالات المعرفة الحسية وخصائصها وتقييمها .

الباب الثانى

المعرفة الحسيـــة

تمهيـــد

تتنوع وتختلف أنواع المعرفة بتنوع واختلاف الاعتبارات والأسس التى يجرى على أساسها تقسيمها . فمن حيث الفطرة والاكتساب تنقسم إلى : معرفة فطرية أو أولية أو ضرورية وإلى معرفة كسبية أو نظرية أو استدلالية .

ومن حيث الوضوح والغموض تنقسم إلى : معرفة بسيطة واضحة ، وأخرى معقدة غامضة .

ومن حيث الصبغة الغالبة عليها ، تنقسم إلى : معرفة نظرية تجريدية ، وأخرى عملية تطبيقية .

ومن حيث طبيعتها بحسب طبيعة الوجود ، تنقسم إلى : مثالية ، وأخرى واقعية .

ومن حيث العالم ، تنقسم إلى : علم الهى ، ومعرفة انسانية .

ومن حيث موضوعها ، فتقسم إلى : معرفة بالله سبحانه وصفاته وأفعاله ، وما يتعلق بمبحث الإلهيات والسمعيات وسائر مايتعلق بهما من معرفة بالعقائد الدينية ، والى معرفة دينية بالأحكام الشرعية الفقهية ، ومايلزمها من علم بأصول الفقه ، ومعرفة بالتفسير والحديث .

وإلى معرفة خلقية ، وهى علم القيم والأخلاق المستمدة من التصور الاسلامى .
وإلى معرفة بذات الإنسان ومايتعلق بها من علوم .
وإلى معرفة كونية تتعلق بالكون والطبيعة وما يتعلق بهما من علوم .

وإلى معرفة بالسنن الاجتماعية والتاريخ .

وإلى معرفة لغوية يحتاجها الإنسان فى تعامله مع بنى الإنسان ، ولازمة لكل العلوم .

أما من حيث طريق الوصول إلى هذه المعارف بأنواعها كلها ، فتنقسم المعرفة ـ بحسب التركيز على طريق دون طريق ـ إلى معرفة حسية ، وهى المعرفة التى تعتمد الحس طريقا رئيسيا للوصول إلى المعرفة . وإلى معرفة عقلية وهى المعرفة التى تعتمد العقل ببداهته واستدلاله النظرى طريقا رئيسيا للمعرفة . وإلى المعرفة اللدنية ، وهى المعرفة التى تجعل المعرفة مترفعة عن أن تكون إنسانية ، بل هى من عند الله ، وإن اختلف التعبير عن هذا الطريق ومتطلبات السلوك فيه ، من إشراق إلى ذوق وكشف وإلهام . وإلى المعرفة النبوية وهى طريق أيضا ليست إنسانية ، وإنما هى قائمة على طريق تلقين الوحى أو الملاك أو تعليم الله سبحانه لنبى مصطفى من البشر .

وقد درجنا فى هذا الباب على هذا الأساس فى تنويع المعرفة ، أى درجنا على تقسيمها بحسب طريق الوصول إليها ، ومن ثم كان عنوان الباب « طرق المعرفة وأنواعها » أى الطرق الموصلة إلى المعرفة ، وأنواع هذه المعرفة بحسب هذه الطرق .

والمعرفة الحسية معرفة قادمة عن طريق الحواس التى زود الله بها الإنسان من أجل الاتصال بالعالم الخارجى، وإدراكه . ومن البديهيات أن يشعر الإنسان ويؤمن بوجود حواسه ، ويشعر كذلك بتكوينها العام من حيث إن لها وظائف فى حياته ، ولها دور إدراكى أو معرفى ، ويستطيع كذلك أن يشعر بحدود هذه الحواس ، وقيمة المعرفة التى تقدمها .

ولكن البحث الفلسفى فى المعرفة الحسية ، يتجاوز هذه المعرفة العامة بهذه الأمور كلها ، إذ إنه يقوم بدراسة المذاهب التى تعتبر الحواس طريقا وحيدا للمعرفة ، مثلا بالمذاهب المادية والتجريبية . وهذا لا يعنى أن الحسيين أو التجريبيين لا يعترفون بغير الحواس كالعقل وأنهم ينكرونه ، ولكنهم يفضلون عليه الحس أولا ، ويجعلون عمل هذا العقل لا قيمة له بغير ماتقدمه له الحواس من إدراكات . فالمسألة إذن ليست فى إلغاء غير الحس ، ولكن فى أفضليّة الحس واعتباره أساسا للمعرفة ، وطريقا رئيسيا لها ، بل ومصدرها الرئيسى .

وهذا البحث يقتضينا كذلك أن نقوم بدراسة تكوينيّة ووظيفيّة للحواس . وتفسير لهذه المعرفة الحسية أى دراسة الإدراك الحسى ومناقشة المذهب المادى فى تفسير الإدراك . ودراسة دور الحواس فى عملية المعرفة ومجالاتها وخصائصها ، وتقييمها ـ أداة للمعرفة ـ .

الفصل الأول
الحواس : تكوينها ووظائفها

لايستطيع مذهب ولا مفكر أن ينكر الحواس طريقا من طرق المعرفة . ولكن المذهب التجريبى يجعل هذه الحواس طريقا رئيسيا ومصدرا وحيدا لها . ومع هذا فيتفق العقليون والتجريبيون على تكوين هذه الحواس ويختلفون فى وظيفتها ودورها فى تحصيل المعرفة ومجالاتها وخصائصها وقيمتها .

(أ) تكـــوين الحـــواس

القوة الحاسة :

الحواس آلات للاتصال بالمدركات الحسية . وقوة الإحساس أو القوى الحاسة ، تعد احدى وظائف النفس الإنسانية ، بل إحدى قوى النفس المدركة من هذه النفس . ولا يستطيع مذهب ما أن ينكر وجود الحواس وأن لها أثرا فى عملية المعرفة . والحاسة تتكون من عضو للحس وقوة لهذا الحس ، إذ ليس الإحساس اتصالا ماديا فحسب ، بل إن عضو الإحساس ـ وإن كان جسمياً ـ فيه قوة أساسها حياة الإنسان المدرك . وكمايرى أرسطو فإن « العضو الحاس ليس هو الحاس بالذات ، بل بالقوة المتحدة به ، وأن القوة الحاسة عنده ـ ليست بالفعل بل هى بالقوة فقط . وتخرج إلى الفعل بتأثير المحسوس »(1) والقول بالقوى النفسية التى هى مصدر الوظائف النفسية المختلفة قول شائع فى علم النفس اليونانى ، وتبعه فى ذلك علم النفس عند فلاسفة المسلمين وسائر فلاسفة العصور الوسطى ، بل يكاد يكون ذلك ميزة رئيسية يتميز بها علم النفس القديم ، إذ كان هذا القول ييسر لهم تفسير عملية المعرفة .

---

(1) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٧ ، د . ماجد فخرى : أرسطوطاليس ص ٦٤ .

ويخالف علم النفس الحديث فى رد الوظائف الإدراكية إلى قوى نفسية(٢) ، وذلك أنه علم يخضع للبحث التجريبى وللملاحظة المباشرة . ومن ثم فإن من الخطأ ــ فى نظره ــ تفسير الإحساس بقوة حاسة .

ولعل علم النفس الأرسطى ، ولدى فلاسفة المسلمين ، فى اعتبارهما قوة الإحساس جزءا من وظائف النفس ، إنما يمثلان ردا حاسما على المذاهب المادية كما عند ديمقريطس وغيره ، التى تفسر الإحساس تفسيرا آليا ماديا ، لأن النفس عند هذه المذاهب ، مؤلفة من عناصر مادية فحسب ، ومن ثم فيلزم أن تكون أعضاء الحس حاسة بطبيعتها لأنها مادية ، والمحسوسات مادية ، فهى حاسة لنفسها من حيث إنها حاصلة على العناصر التى هى حاسة ومحسوسة (٣).

بينما لا يقبل علم النفس الذى يؤمن بأن وجود الإنسان مركب من مادة وروح كما عند أفلاطون وأرسطو ، وعند فلاسفة المسلمين ، مادية التكوين للإحساس ، بل إن القوة الحاسة عضو حس وقوة حسية ، والعضو يرجع للعنصر المادى ، والقوة الحسية تعود إلى الروح أو إلى النفس المدركة كوظيفة من وظائف الروح .

وعلى ضوء ذلك يتم تفسير الإدراك الحسى .

والحواس خاصة من خصائص الحيوانية بما فيها الإنسان ، ويتبع وجود الحس الشعور ، ولذا فقد عرف الجرجانى الشعور بأنه « علم الشىء علم حس »(٤) .

والقول بقوى نفسية مختلفة يصدر عن كل منها فعل خاص يؤدى ، على رأى أفلاطون(٥) ، إلى تقسيم الحياة النفسية ، ومن ثم تقسم النفس الإنسانية إلى أجزاء ، وهذا ما يتعارض مع نظرة أرسطو ، ومن تبعه من فلاسفة المسلمين ، وعلماء النفس المحدثين ، إذ يرى هؤلاء جميعا وحدة النفس الإنسانية ، فالنفس الإنسانية واحدة لا

---

(٢) د . محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، ط ٢ ، دار المعارف القاهرة ١٩٦١ : ص ٣٩ ، ابن سينا : رسالة فى القوى الإنسانية (تسع رسائل) ص ٦٠ ومابعدها ، والشفاء ــ النفس ــ الهيئة : ص ٣٢ ومابعدها .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٨ .

(٤) الجرجانى : التعريفات : ص ١١٢ .

(٥) أحمد أمين وزكى نجيب : قصة الفلسفة اليونانية : ص ١٧١ .

تتجزأ وإن كان ثمة وظائف لهذه النفس .

والنظرة القرآنية تركز على **وحدة** النفس الإنسانية ، وإن كان تقسيمها إلى أمّارة ولوّامة ومطمئنة ، وفاجرة وتقية ، من جهة الخير والشر ، وإلى حاسة وعاقلة من جهة الإدراك ، يقوم على أساس وظائفها أو على أساس مايهيئ لها صاحبها من توجه إلى الخير أو إلى الشر .

يقول سبحانه : ﴿ **ونفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها** ﴾(٦) .

والقرآن كذلك يحارب مادية التكوين للأحساس ، لأن خلق الإنسان ، كما قرر الله سبحانه ، مكون من طين في أصله ـ ومن ماء بعد ذلك ومن نفخة من روح . فالمادة والروح عنصران مكونان لطبيعة الإنسان . وعلى ذلك فإن الحواس ليست ذات طبيعة مادية فحسب ، وإنما نظرة الازدواج التى قررها القرآن تشملها ، فهى وإن كانت تتصل بالماديات إلا أنها مزودة بالروح التى هى حياة هذه الحواس ، والقوة التى منحها الله لها من أجل أداء عملها فى إدراك الحسى . ولذا فإن القرآن حينما يريد أن يهزأ بالكفار الذين لم ينتفعوا بالدلائل والآيات المشاهدة والمحسوسة ، فلا تنشئ عندهم موقفا إيمانيا يجردهم الله سبحانه ـ مستهزئا بهم ـ من نعمة القوة اللازمة للحواس ، لأنهم اكتفوا بأن تكون لهم حواس فيها من القوة مجرد الاتصال بالمحسوسات التى تعمل عملا غريزيا ، فقط كسائر الحيوانات . فيقول سبحانه :

﴿ **وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ماكنا فى أصحاب السعير** ﴾(٧) .

﴿ **أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون** ﴾(٨) .

﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذانٌ لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هُم أضل أولئك هم الغافلون** ﴾(٩) .

---

(٦) الشمس : ٧ – ٨ .
(٧) الملك : ١٠ .
(٨) السجدة : ٢٧ .
(٩) الاعراف : ١٧٩ .

﴿ وإن تدعوهم إلى الهدى لا يسمعوا وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون ﴾(٥) .

﴿ ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعاً وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ماكانوا به يستهزئون ﴾(١١) .

ومع ملاحظة القرآن لهذه الناحية إلا أنه لم يشر – كما هو منهجه – إلى التكوين العضوى للحواس ، وترك ذلك للبحث والعقول ، إذ كلما اكتشفت علما فى ذلك زاد إيمانها بقدرة الله سبحانه وحكمته وعلمه ودقة خلقه .

ومن ثم كانت الاستفاضة فى شرح تكوين الحواس تبعا للتقدم العلمى فى دراستها ؛ ففى العصور اليونانية كانوا يكتفون بدراسة تكوين الحواس على أساس دراسة الظواهر النفسية من ناحيتها الشعورية المحضة . ولما تقدم الطب فى دراسة التكوين العضوى – « الفسيولوجى » – اهتم الفلاسفة بدراسة الحواس على أساس التكوين العضوى والتشريحى وبدراسة الجهاز العصبى . من ثم أصبحت دراسة العلاقة بين الوظائف النفسية وبين التكوين العضوى والعصبى للبدن غنية بالمعلومات ، وثبت بذلك ارتباط التكوين المادى للإحساس بالتكوين النفسى والعكس (١٢) .

(ب) أقسام الحواس ووظائفها

يقسم الفلاسفة الحواس إلى قسمين : حواس ظاهرة وأخرى باطنة :

---

(١٠) الاعراف : ١٩٨ .

(١١) الأحقاف : ٢٦ .

(١٢) انظر بالتفصيل دراسة الأعصاب الدماغية عند ابن سينا كفيلسوف متقن للطب فى كتابه الشفاء ، طبعة طهران : ١/٤٥٧ ، ٤٩٥ ، ٤٥٢ وانظر : د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ٧٠ – ٧٨ .

١ – الحواس الظاهرة :

(أ) **أقسامها** : وهى خمسة السمع والبصر واللمس والشم والذوق . ولا خلاف بين الفلاسفة فيما بينهم ، ولا بين الفلسفة والقرآن فى وجود هذه الحواس واعتبارها أدوات للمعرفة الحسية ، وفائدتها فى حفظ حياة الإنسان بالإضافة إلى الإدراك .

١ – فحاسة السمع :

« قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ . تدرك مايتأدى إليها بتموج الهواء المنضغط من فرع أو قلع انضغاطا يحدث منه صوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ . ويحركه بشكل حركته ، فتماس الأمواج المختلفة تلك العصبة فتتأدى بها إلى الحس المشترك »(١٣) .

وهذا الوصف بحسب ماكانت متيسرا لهم من علوم . وتتركب الأذن الداخلية من ثلاثة أجزاء : الأذن الخارجية وتشمل الصيوان ، والقناة السمعية الخارجية التى تؤدى إلى الغشاء الطبلى . والأذن الوسطى وتشمل التجويف الطبلى الذى يحتوى على ثلاث عظيمات سمعية متصلة ببعضها وممتدة من الغشاء الطبلى إلى الأذن الداخلية .

ولا داعى لتفصيل وتركيب هذه الحاسة من الناحية العضوية لأن ذلك لا يعنينا فى دراستنا هذه .

وحاسة البصر :

« تكون بالعينين ، وهى مرتبة فى العصبة المجوفة ، تدرك صور ما ينطبع من الأجسام ذات اللون . وقد فصل الحديث عنها الفلاسفة المسلمون والمتكلمون تبعا لأرسطو ، ولما جد من علوم فى التشريح إلى وقتهم وهم فى حديثهم عنها وعن سائر

---

(١٣) الغزالى : معارج القدس ، مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٦٨ : ص ٥٠ – ٥١ ، ابن سينا : الشفاء ، حـ ١ طبعة طهران : ص ٤٤٦ ، الشفاء (النفس) طبعة الهيئة العامة : ص ٧٠ فما بعدها ، د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ١٠٧ .

الحواس من حيث التكوين يصدرون عن معين واحد(١٤) .

٣ – حاسة اللمس :

وعضوها الجلد أو اللحم الخارجى المحيط بالبدن والأعصاب المنتشرة فيه . أى بعبارة أدق ، كما فى علم النفس الحديث ، هو نهايات الأعصاب المنتشرة فى البشرة الخارجية للجسم(١٥) .

٤ – حاسة الذوق :

وعضوها اللسان بما ينتشر على سطحه من أعصاب ومازوده الله من أجزاء تختص بأنواع الطعام من حلاوة ومرارة وملوحة وحموضة ، فيميز الأطعمة عن بعضها .

٥ – حاسة الشم :

وعضوها الأنف بما فيه من أعصاب تختص بشم الروائح .

ويقتصر أهل اللغة على هذه الحواس الخمس فى معنى الحواس .

والقرآن الكريم لم يكن فى منهجه أن يقوم بتقسيم الحواس إلى ظاهرة وباطنة . وإن كان يركز على دور الحواس الظاهرة فى المعرفة ، فإنه يركز أيضا على دور الذات العارفة أو العقل أو الفؤاد مع الحواس الظاهرة . ولم يكن همه أبدا أن يقدم دراسة تشريحية عن الحواس : أقسامها ومراكزها فى الدماغ وطريقة عملها من حيث انتقال صورة المحسوسات إلى الحواس ومن ثم تنتقل عن طريق الأعصاب إلى مراكز الإحساس فى الدماغ كما إنه لا يعارض أبدا أية دراسة نفسية وعضوية وتشريحية ، بل أنه يجعل النظر فى النفس عموما من الأدلة على وجوده ووحدانيته وقدرته سبحانه اذ يقول : ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق** ﴾(١٦) ويقول سبحانه : ﴿ **وفى أنفسكم أفلا تُبصرون** ﴾(١٧) .

(١٤) ابن سينا : الشفاء (النفس) ط . الهيئة : ص ٧٧ ومابعدها . الغزالى : معارج القدس : ص ٤٩ – ٥٠ ، الايجى : المواقف بشرح السيد الجرجانى : ص ٤٢٦ ومابعدها ، البغدادى : أصول الدين : ص ٩ .

(١٥) المراجع السابقة . وانظر : د . نجاتى : الادراك الحسى : ص ٨٦ .

(١٦) فصلت : ٥٣ .

(١٧) الذاريات : ٢١ .

وقد أبرز القرآن منهجه فى ذكر الحواس على أساس قيمتها المعرفية والإدراكية إذ إنه أظهر **عملها** ولم يتحدث عن تكوينها من ناحية . ثم إنه تحدث عما يهم المعرفة من الحواس ، وبين أن **أهم حاستين للمعرفة هما السمع والبصر** ، وأكد دورهما فى عملية المعرفة من ناحية أخرى ، كما أكد عملها المعرفى مع العقل من ناحية ثالثة ، وأكد عملهما بالازدواج مع الناحية الذاتية أو النفسية من ناحية رابعة ، وذلك لكى تكون الحواس منصبغة بصبغة الإنسان المخلوق من مادة وروح ، والمشمول بخلق الله وعنايته والمدين له فى قدرته على المعرفة وتحصيلها .

وقد ذكر السمع بلفظ السمع ومشتقاته فى القرآن فى مائة وتسعة وثلاثين موضوعاً . كما ذكر ماله علاقة بهذه الحاسة فى مائة وسبعين موضعا .

وذكر حاسة البصر وآلتها ومايتعلق بها فى مائتين وأربعة وستين موضعا كذلك .

كما جمع بين السمع والبصر فى مواضع كثيرة منها :

قوله سبحانه : ﴿ **إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيرا** ﴾(١٨) وقوله سبحانه : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١٩) ، وقوله سبحانه : ﴿ **إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾(٢٠) .

ففى هذه الآيات جمع بين الحاستين السمع والبصر وأظهرهما ، وفى الآيتين الأخيرتين جمع بين العمل الخارجى للحواس والعمل الداخلى الممثل فى الفؤاد . وهذا مما يتميز به القرآن كذلك .

كما ورد البصر فى القرآن ليدل « على العلم القوى المضاهى لإدراك الرؤية ، فيقال بَصُر بالشيء : علمه عن عَيان فهو بصير به »(٢١) .

أما حاسة اللمس ، فقد جاءت فى القرآن على أنها مقومة للإدراك البصرى ، فهى

---

(١٨) الانسان : ٢ .
(١٩) النحل : ٧٨ .
(٢٠) الاسراء : ٣٦ .
(٢١) مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم : ١٠٠/١ .

وإن كانت من أدوات المعرفة ، لكنها من مؤيدات ومقويات التجربة والبصر ، وذلك من أجل تأكيد العلم الناشئ عن الإدراك الحسى ، إذ يقول سبحانه : ﴿ **ولو نزلنا عليك كتاب فى قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين** ﴾(٢٢) .

(ب) وظيفة الحواس الظاهرة وترتيبها :

أكد الفلاسفة جميعا دور الحواس فى الحياة والإدراك . وقد رتبوها بحسب أهميتها فى هاتين الناحيتين :

فأرسطو(٢٣) رتبها باعتبارها مدركة : فالبصر أولا لانه يظهرنا على موضوعات أكثره خاصة ومشتركة وعلى فوارق أكثر . إذ إن جميع الأشياء ملونة . ومن ثمة فهى داخلة فى نطاق البصر .

والسمع ثانيا لأنه وسيلة التفاهم والتعليم والترقى ولذا كان يفضل البصر ويتقدم عليه من هذه الناحية لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات ، ولكنه يرجع إلى العقل الذى يدرك دلالات الأصوات .

ثم الشم ثالثاً لمشابهته البصر والسمع فى بعد علته عن جسم الحاس .

ورابعاً الذوق ، وخامسا اللمس .

وأما بالنظر إلى أهمية الحواس فى حفظ حياة الإنسان فيرتبها عكسيا إذ يقدم اللمس أولا لأنه ضرورى فى حفظ حياة الإنسان إذ يدرك به الضار والنافع واللاذ والمؤلم ، وهو حاسة الطعام والشراب ويدرك الحار والبارد والرطب واليابس . أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود بل هى كمالية . ويليه الذوق لأنه مرتب كذلك لحفظ حياة الإنسان ولا غنى عنه . ثم الشم . فإنه ضرورة منهما . أما البصر والسمع فهما كماليان من هذه الوجهة .

---

(٢٢) الأنعام : ٧ .

(٢٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦٠ – ١٦١ .

أما ابن سينا ــ ممثلا لفلاسفة المسلمين ــ فنراه ينهج أيضا نفس المنهجين كما عند أرسطو ، إذ إنه فى كتاب الشفاء يبتدئ بحاسة اللمس ثم يتدرج بعدها إلى حاسة الذوق فالشم فالسمع فالبصر(٢٤) . ولا شك أنه يسير فى هذا المنهج على نفس تفكير أرسطو ، أو على منهج يبدأ فيه من البسيط إلى المركب فى تركيب الحواس ووظائفها (٢٥) .

كما نجده يرتبها فى كتاب النجاة وفى رسالة القوى الإنسانية من وجهة النظر الإدراكية ومن المعقد إلى البسيط . أى يرتبها كالآتى : البصر فالسمع فالشم فالذوق فاللمس(٢٦) .

نلاحظ من وجهة أخرى أن كلا من أرسطو وابن سينا يقدم حاسة البصر على حاسة السمع . وقد وهم البغدادى حين نسب إلى الفلاسفة قولهم بتقدم السمع على البصر ، ومن ثم خالفهم ورجح مخالفة المتكلمين لهم بأنه ينبغى تقديم البصر على السمع إذ قال : « واختلفوا فى الفاضل من حاستى السمع والبصر فزعمت الفلاسفة أن السمع أفضل من البصر ، لأنه يدرك بالسمع من الجهات الست ، وفى الضوء والظلمة ، ولا يدرك بالبصر عندهم إلا من جهة المقابلة وبواسطة من ضياء شعاع . وقال أكثر المتكلمين بتفضيل البصر على السمع ، لأن السمع لا يدرك به إلا الكلام ، والبصر يدرك به الأجسام والألوان والهيئات كلها »(٢٧) .

أما القرآن الكريم : فيمكننا أن نأخذ منه بشأن هذه المسألة الملاحظات التالية :

١ – تميز القرآن بالجمع بين الحواس ، بل بين أهم هذه الحواس ، وهما السمع والبصر ، كما تقدم .

٢ – وأظهر أهمية الحواس من وجهة النظر المعرفية فاقتصر على أهمها .

وكان حديثه عن أهم هذه الحواس وهما السمع والبصر موضوعيا دقيقا ، يتناول

---

(٢٤) ابن سينا : الشفاء (النفس) الهيئة العامة : ص ٥٨ – ١٤١ .
(٢٥) د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ٧٩ .
(٢٦) ابن سينا : النجاة : ص ١٥٩ ، ورسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها (تسع رسائل) : ص ٦٢ .
(٢٧) البغدادى : أصول الدين : ص ١٠ .

موضوع البحث كأداتين من أدوات الإدراك تترتب على النظر فى معروضاتهما معرفة الله سبحانه وتعالى كأعلى أنواع المعرفة وموضوعاتها . وحقيقة الأمر أنه يصعب على الإنسان أن يعرف شيئا بدون هاتين الحاستين ، بينما إذا وجدت هاتان الحاستان فقط لا يتأثر إدراك الإنسان كثيرا ، بل يمكنه أن يعرف ، ويمكنه أن يستغنى عن حاستى الشم والذوق معا . وإن كان استغناؤه عنهما وعن حاسة اللمس يثير له المتاعب من ناحية حفظ حياته وسلامته ، ولكنه من وجهة النظر المعرفية يتأثر بفقد حاستى السمع والبصر كثيرا ، نظر لتعطل الإدراك وإمكانية التفاهم وتلقى اللغة والعلوم إذ لا يستطيع الكلام والمعرفة من كان عند ولادته فاقدا لحاسة السمع والبصر[1] . والحقيقة أن التنبيه القرآنى على الجمع بينهما كان دقيقا ، إذ بوجودهما توجد المعرفة وبعدمهما تنعدم ، وما قيمة الحياة الإنسانية بغير معرفة تقود الإنسان إلى عبادة ربه سبحانه .

٣ – كما أن تناول القرآن لهاتين الحاستين دون غيرهما يعطينا أمرا نحن فى حاجة اليه ، ذلك أن غاية القرآن ومقصده ، فى أنه دعوة الهدى والنور لإصلاح البشرية وتوجيهها إلى عبادة الله عز وجل . ولتحقيق هذا الغرض نجد الأهمية الكبرى والرئيسية لهاتين الحاستين ، بينما لا نجد لبقية الحواس إلا أهمية مساعدة فحسب . إذ تظهر أهمية تلك الحواس الباقية فى حفظ الحياة وسلامتها والاستمتاع بها بل هى مدينة للسمع والبصر الذى يعرف بهما الإنسان أيضا مايحفظ حياته .

٤ – والظاهرة العامة لترتيب الحواس فى القرآن هو الترتيب على أساس فعاليتها فى المعرفة ، وقد ورد ذكر السمع والبصر فى القرآن منفردين ومجتمعين ، ولكنه ورد تقديم السمع على البصر فى كل مواقف المعرفة ومواضع ذكرهما فى القرآن إلا فى ستة مواضع . ولذلك التقدم على خلاف الظاهرة العامة توجيه لا يُخِلُّ بها سنذكره بعد

(٢٨) أى أن من تعطلت عنده حاسة السمع قبل أن يشكل لغته فإنه يفقد تبعا لها إمكانية التخاطب إذ يصاب بالبكم . ذلك أن قدرة اللسان على الكلام تحتاج إلى السمع حتى يلقن الشخص اللغة ودلالتها على المعانى وتقلد الأصوات اللغوية بتشكيل الحروف وتركيبها . والأخرس أو الأبكم وان كان يثير أصواتا لكنها غير مفهومة ومن ثم يتعامل بالإشارة . ولذا فإننا نجد القرآن يجمع بين الصم والبكم كثيرا إذ يقول سبحانه (إن شر الدواب عن الله الصم البكم الذين لا يعقلون) الأنفال : آية ٢٢ . وإذا أراد أن يتحدث عن أناس ضالين لم ينتفعوا بأسماعهم وأبصارهم فلم يتدبروا ولم تظهر منهم استجابة للإيمان والالتزام وصفهم بأنهم (صم بكم عمى) البقرة ١٨ ، ١٧١ ومن ثم تتعطل حياتهم المعرفية تماما .

قليل إن شاء الله .

٥ - أما ورود السمع مقدما على البصر ومن ثم مفضلا عليه ، فإن مجرد ذكر شئ قبل آخر فيه دلالة على أفضلية المتقدم على اللاحق . وإذا كانت هذه القاعدة لا تطرد ، إلا أنها تدل على ذلك أية حال . وخاصة إذا وجدناها مطردة فى كل ما يتعلق بالمعرفة فى القرآن . ومن هذه المواضع التى قدم فيها السمع على البصر ، ومن ثم على باقى الحواس - لأن بعضها ذكر كاللمس ولكن على الندرة ، مما يجعل الحكم يعم فى وجه ترتيب الحواس على أساس الإدراك ، فالسمع أولا ،والبصر ثانيا ، ومن ثم فاللمس كمقو ومؤيد للإدراك البصرى ، ومن ثم فالذوق والشم . هذا من ناحية والسمع والبصر أساسا وبصورة رئيسية من ناحية ثانية - من هذه المواضع فى القرآن قوله تعالى :

﴿ (أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحى من الميت ﴾(١) .

﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾(٢) .

﴿ وهو الذى أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴾(٣) .

﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ماتشكرون ﴾(٤) .

﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾)(٥) .

وسر هذا التقدم - والله أعلم - أن للسمع أفضلية من جهة المعرفة على البصر ، إذ السمع أهم منه وله مزايا عليه هى :

(١) السمع أهم فى إقامة الحجة على الخلق ، إذ إن البصر لا يعدو أن يكون تلسية بالمعجزة إلا زمان مشاهدتها ، ولمن شاهدها فحسب ، أما السمع فطريق أعم وأشمل وأطول فى مداه وزمانه ، وذلك انبثاقا من طبيعة الدين نفسه وهى العموم والخلود .

---

(٢٩) يونس : ٣١ .

(٣٠) النحل : ٧٨ .

(٣١) المؤمنون : ٧٨ .

(٣٢) السجدة ٩ ، الملك : ٢٣ .

(٣٣) الإسراء : ٣٦ .

(٢) السمع أهم فى توصيل نتائج العقول إلى الغير « فالسمع كأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف ، والبصر لا يوقفك إلا على المحسوسات »[٣٤] .

والسمع ينقل المعارف الماضية . ولذلك قال سبحانه منبها الى أن البصر ينقل المعارف الآتية والسمع ينقل المعارف السابقة ، فى آيتين متتاليتين : ﴿ **أو لم يهدلهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم إن فى ذلك لآيات أفلا يسمعون * أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون** ﴾[٢] .

(٣) السمع يدرك الأصوات من مسافات فيحصل معرفة لا يستطيع المرء أن يحصلها بحاسة البصر ، حتى مع تقدم العلم ونقل الصوة والضوء معا كما فى البث التلفازى ، فإن الإنسان الأعمى السميع يحصل المعرفة أكثر من شخص أصم يرى مجرد رؤية ولا يسمع .

كما أن الصوت قد ينتقل ضد التيارات الهوائية ، ويسمع الإنسان من جهاته كلها ، بينما لا يتسطيع الإبصار إلا إذا كان بصره متوجها إلى المبصرات أو المرئيات ، ومن ثم فالسمع دائرته أوسع من دائرة البصر .

(٤) « إن ادراك الأصوات اللغوية عن طريق السمع يدع سائر الأعضاء حرة طليقة ، فيمكن الانتفاع بها فى ضروريات الحياة الأخرى . فالتفاهم بالإشارة يحرم الإنسان من يديه وأطرافه فلا تستغل فى وظائفها الأصلية التى خلقت لها . هذا إلى أن الالتجاء إلى السمع يصرف النظر إلى وظيفة الإنسان الأصلية دون الحاجة إلى التعبير عما يختلج فى النفس »[٣٦] .

(٥) حاسة السمع تستغل ليلا ونهارا ، وفى الظلام والنور ، فى حين أن حاسة البصر لا تعمل إلا فى النهار والنور ، ولإظهار هذه الميزة قال الله سبحانه فى آيتين متتابعتين : ﴿ **قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير**

---

(٣٤) الرازى : مفاتيح الغيب : ١٨٦/١ .

(٣٥) السجدة : ٢٦ – ٢٧ .

(٣٦) د . إبراهيم أنيس : الأصوات اللغوية ، نهضة مصر ، القاهرة : ص ١٤ .

الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون » قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ﴾(٣٧) .

فهذان التعقيبان على الآيتين مناسبان ، ذلك أنه عند ذكر الليل عقب سبحانه بالتنبيه على حاسة السمع ، تذكيرا بهذه النعمة مع افتقار النور والضياء أى فى الظلام ، وعند ذكر نعمة النهار عقب بحاسة البصر ، لأن البصر لا يعمل فى ظلام ، فنعمة الله سبحانه فى تبديد الظلمة بنور الشمس فى النهار يناسبه التعقيب بقوله « أفلا تبصرون » ، وقدم التعقيب بالسمع على التعقيب بالبصر ، ذلك أن السمع يعمل ليلا ونهارا بينما البصر لا يعمل إلا فى النور ، من نور النهار ، أو بالتكليف باختراع مصدر للنور .

ثم إنه من الثابت أنك إذا أيقظت شخصا فأول مايستجيب لهذا الإيقاظ سمعه وأنت تراه مازال بعد مغمض العينين .

(٦) حاسة السمع أقيم فى المعرفة ، لأننا عن طريقها نتقن المقاطع الصوتية والكلام ، وهى تقدم لنا أفكارا أسمى وهى وأرق وأقيم من حيث العملية التربوية والتعليمية ، بينما البصر وحده بغير سمع محدود فى تعبيره عن المعانى وغامض . بل إن الذى يفقد السمع أصلا إنما يفقد معه النطق ومن ثم يفقد الترجمة الرئيسية والوسيلة الأساسية للمعرفة ، وإننا نجد فى الواقع أن احتمال النبوغ بل والمعرفة الغزيرة أكثر منها فى العمى الذين يسمعون عن الصم الذين يبصرون . ولذا فإن الله سبحانه يستهزئ بمن يفقدون أنفسهم نعمة السمع للتدبر بأنهم صم بكم ويجعل فيها يمن به على الإنسان من نعم أنه ينطق .

(٧) أما المواضع التى خولفت فيها هذه الظواهر العامة فقدم البصر على السمع فهى :

• • فى قوله سبحانه : ﴿ **ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها** ﴾(٣٨) .

---

(٣٧) القصص : ٧١ – ٧٢ .

هنا يقصد به سبحانه الاستهزاء بهم ، وأول درجات هذا الاستهزاء أنه سواهم بالحيوانات غير العاقلة فقدم لذلك بقوله : ﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها** ﴾(٣٩) ، وأن البصر أهم للحيوانات من السمع لأنه لا يعدو أن يكون وسيلة لحفظ الحياة ولا يؤدى كل منهما الدور المعرفى الذى ينتج عنه الهدى ، وهذا المعنى فيه صريح قوله تعالى تعليقا عليهم واستهزاء بهم : ﴿ **أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون** ﴾(٤٠) .

ثم هنا الكلام عن تعطيل الحواس ، وفى مجال التعطيل تتأكد أهمية السمع وتقدمه على البصر ، فالأولى من أجل مصلحة الإنسان أن يتعطل بصره ولا يتعطل سمعه ، إذا كان لابد أن يفقد أحدهما ، ومن ثم فيمكن لنا أن نقول إنه بهذا التفسير نجعل هذه الآية منسجمة مع القاعدة السابقة(*) والتقدم اللفظى للبصر على السمع لا يؤثر على تلك الظاهرة التى أكدناها .

* * وعلى ضوء ذلك فيمكننا فهم السر فى التقديم اللفظى لحاسة البصر المعطلة ـ العمى ـ على حاسة السمع المعطلة ـ الصم ـ فى قوله سبحانه فى موضع آخر : ﴿ **مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع** ﴾(٤١) .

* * وفى موضع ثالث وليس الموقف موقفا معرفيا وإنما هو نكاية فى تعذيبهم فيقول سبحانه : ﴿ **ونحشرهم يوم القيامة على وجههم عميا وبكما وصما** ﴾(٤٢) .

* * أما فى قوله سبحانه فى موضع رابع على لسان من ندموا فى الآخرة فقالوا : ﴿ **أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون** ﴾(٤٣) . فهذا مشهد فى يوم القيامة وليس فى الحياة الدنيا ، حيث لا تؤدى فيه الحواس دورها فى المعرفة . ثم هناك فى الآخرة الأبصار أقوى إذ هناك دار جزاء وهنا دار ابتلاء ، ولزوم البصر هناك أكثر من لزوم السمع .

---

(٣٨) و(٣٩) و(٤٠) الأعراف : ١٧٩ .

(*) قاعدة أن السمع أهم من البصر

(٤١) هـود : ٢٤ .

(٤٢) الإسـراء : ٩٧ . (٤٣) السجدة : ١٢ .

* أما الموضع الخامس فهو قوله تعالى : ﴿ **ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها** ﴾(٤٤) . فهنا لا يتعلق السمع والبصر بأناس يقومون بالمعرفة ، وإنما هو استهزاء بالآلهة المدعاة للمشركين من أصنام وغيرها . أى أن الحديث هنا ليس فى مجال المعرفة والإدراك الإنسانى .

* وفى الموضع السادس فى قوله تعالى ﴿ **وحسبوا أن لا تكون فتنة فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثيرٌ منهم والله بصير بما يعملون** ﴾(٤٥) . فإما أن نعلل التقديم هنا بأنه لا يخالف القاعدة ، لأنه هنا يتحدث عن تعطيل الحاسة . ـ كما مر ـ وإما أن نقول إنما كان ذلك تعليقا على صدود بنى اسرائيل عن دين الله عز وجل ، بحيث أغلقوا عيونهم عن الحقيقة الواضحة الشاهدة بالبصر ، والتى تتكرر لهم ببعث الرسل تترى فيهم ، فالحجة هنا عليهم بالبصر والمشاهدة وبالسمع ، ولكنها بالبصر أكثر لكثرة ماكان فى بنى إسرائيل من أنبياء إذ كانوا يتعاصرون ، فيناسب حالهم أن تكون الحجة عليهم بإعمال الأبصار أكثر من إعمال السمع ، والله أعلم .

٢ – الحواس الباطنـــة :

أ ـ وجه القول فيها :

وهى قوى باطنة تقبل الصور المتأدية من الحواس الظاهرة فتجمعها وتحفظها وتتصرف فيها(٤٦) . ويبدو أن الإنسان يشعر بشىء داخلى فى عملية الإحساس ، ذلك أنه لا يكتفى بالدرجة الظاهرة للمعرفة الحسية ، فالحواس الخارجية آلات يتصل بها الإنسان بالمدركات ، وهذه الدرجة من المعرفة لا تكفى فى إمداد النفس الحاسة بما تحتاج إليه من مكونات الإدراك والمعرفة ، إذ إن كل حاسة خارجية تختص بنوع معين من المحسوسات ، لا تتعداه إلى غيره ، فضلا عن أنها لا تستطيع أن تعطى حكما فيه . ومن ثم فإنه من الضرورى أن تكون هنالك عمليات داخلية مرافقة لعملية

---

(٤٤) الأعـراف : ١٩٥

(٤٥) المائدة : ٧١ .

(٤٦) د ، صليبا : المعجم الفلسفى : ٤٦٧/١ .

الإحساس الخارجى ، اصطلح الفلاسفة على تسميتها بالحواس الباطنة فى مقابلة الحواس الظاهرة . وقد لاحظ هذه الظاهرة فلاسفة المسلمين وعلماء النفس الحديث(٤٧) ؛ فابن سينا يرى أنه لا تستطيع حاسة من الحواس الظاهرة أن تميز بين مدركاتها الخاصة ومحسوسات غيرها من الحواس الأخرى . كما لاحظ « وليم جيمس » أن التمييز بين الأشياء ، وإضافة بعضها إلى بعض ، أمران ضروريان لزيادة معرفتنا بهذه الأشياء . ولا يفوتنا كذلك أن نشير إلى أن أرسطو من قبل فلاسفة المسلمين وعلماء النفس الحديث قد أثار موضوع الحواس الباطنة ،(٤٨) من أجل التمييز بين محسوسات الحواس وإتمام عملية المعرفة . ذلك أنه لا يكفى أن يدرك الشخص مدركا حسيا معينا ، ثم لا يستطيع التمييز بينه وبين مدرك حسى آخر ، كما أنه لا يكفى أن يدركه الآن ، ثم لا يستطيع إدراكه فى حالة غيبته عن إحساسه الظاهر ، أو استرجاعه أو تخيله ، أو تذكره . فإشارة إلى هذه العمليات الداخلية للنفس الإنسانية من جهة الادراك ، من تذكر وتخيل وتمييز ، قام الفلاسفة بتقيسم وظيفىّ للنفس الإنسانية الحاسة إلى قوى حسية باطنة هى الحس المشترك والمتخيلة والمتذكرة ، وما يتبع هذه القوى من وهمية وحافظة ، تختلف العبارة فى تسميتها بحسب الوظيفة الموكلة بها وبحسب نسبتها إلى المادة والمعنى .

ولعله لم يظهر القول بالإحساس الباطن قبل أرسطو ، ولم يتضح أكثر من اتضاحه عند ابن سينا(٤٩) . ذلك أن فلاسفة اليونان قبل أرسطو كانوا ينسبون هذه الوظائف النفسية المختلفة إما إلى النفس عموما وإما إلى العقل ، الذى هو الطريق الثانى من طرق المعرفة بالإضافة إلى الحواس الظاهرة . وسبب ذلك أنهم كانوا إما ماديين يعولون على الحواس الخمس الخارجية ، والعقل ليس إلا حسيا وماديا ، ومن ثم فلا قول بالقوى النفسية الباطنة. وإما روحيين أو عقليين كأفلاطون ، إذ يرجع المعرفة إلى عالم المثل وإلى العقل أصلا والحواس الخمس ليست إلا مذكرات للنفس العارفة ـــ التى نسيت بحلولها فى البدن ـــ بمعارفها ، فالعلم عنده تذكر والجهل نسيان ، ولا تعويل على

---

(٤٧) ابن سينا : رسالة فى القوى الإنسانية : ص ٦٣ ، والشفاء طبعة طهران : ٣٣٢/١ ود . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ١٢٦ .

(٤٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٤٩) د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ١٣٣ .

الحواس فى المعرفة ولا دور لها فى الإدراك ، سوى التذكير فحسب . وعمليات التخيل والتذكر وغيرها عمليات عقلية .

أما أرسطو فقد رفض أن تكون الحواس مادية بناء على مبدأ القوة والفعل ، واعترف بالنفس ولكنها المتحدة فى البدن وليست المفارقة . ومن ثم فالمعرفة عنده ليست تذكرا وإنما تحصيل من الواقع بعملية انتزاع يشترك فيها البدن والنفس . وابن سينا ومن سبقه من فلاسفة المسلمين ، لا يمانعون فى إبراز الدور الداخلى أو النفس فى المعرفة ، ومن ثم قام هو نفسه بدراسة تفصيلية وتشريحيّة للقوى الحسية الباطنية وأظهر دورها مع الحواس الخارجية ، فى إتمام عملية المعرفة(٥٠) . وفلاسفة المسلمين مدينون فى دفاعهم عن الإحساس الداخلى للقرآن أولا ، ومن حيث المبدأ . أما من حيث التفصيل فى شرح وتقسيم الحواس الداخلية فهم مدينون لأرسطو وعلوم التشريح السابقة لهم .

أما القـرآن الكريم :

فهو على منهجه ، فى إبراز دور النفس فى المعرفة ، لا يهمه تفصيل هذه القوى من الوجهة التشريحية ، كما لا يهمه تجزئة الفطرة الإنسانية العارفة . ولذا نجده يذكر الحواس الخارجية وأهمها كما نجده يذكر عمليات داخلية تجرى فى النفس الإنسانية ، ولا يُجزّئ الوظائف النفسية الداخلية إلى قوى حسية أو عقلية ، بل يجمع بينها جميعا . وهو فى هذا منسجم مع قاعدة رئيسية وهى أن الكينونة الإنسانية ، بما فيها من حس وعقل، وما تقوم به من إحساس خارجى وشعور داخلى ، وعمليات مختلفة ، من تذكر وتفكر ، وفقه وتعقل ، ونظر وتدبر ، وما منحه هذا الإنسان من عقل وقلب وفؤاد ونهى ، كل ذلك يعمل بصورة متكاملة فى الكينونة الإنسانية بحيث لا نستطيع أن نجزم بانفصال حس عن عقل أو الادعاء بأن التذكّر إنما هو تبع لجزء فى النفس دون جزء آخر . وإن كان هذا لا يمنع من أن يصل العلم إلى تخمينات وفروض فى تعيين مراكز الإحساس والإدراك ، وسائر عمليات المعرفة فى الدماغ . إلا أننا

---

(٥٠) ابن سينا : الشفاء (النفس) : ص ١٤٥ إلى آخر الكتاب ، رسالة فى القوى الإنسانية : ص ٦٠ فما بعدها ، والنجاة : ص ١٦٢ - ١٦٣ .

نبقى مع ظاهرة وحدة الكينونة الإنسانية فى عملها المعرف . ولا نستطيع أن ندلى فى هذا بشيء من المعلومات إلا ماذكره الله سبحانه وتعالى لنا . إذ هو خالق الإنسان ويعلم ماخلق . ولذا نجد القرآن ينسب الفقه تارة الى القلب فيقول : ﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها** ﴾(٥١) كما ينسب العقل إلى القلب تارة أخرى فيقول سبحانه : ﴿ **أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها** ﴾(٥٢) ، ورد الإحساس(٥) إلى القلب فى نفس الموضع فيقول عز وجل : ﴿ **فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور** ﴾ ، ويمدح أصحاب العقول بأنهم أولوا الألباب وأولوا النهى(٥٣) ، وتثير الآيات المشاهدة ويطلب النظر فيها كما يذكر الأخبار ويطلب النظر فيها ويقيم المعجزة ويطلب التدبر فيها وهكذا . بمعنى أنه لا يجعل الوظائف الداخلية أو العمليات الداخلية قصراً على الإحساس الخارجى ، كما أنه لا يمنع أن يكون هذا الإحساس الخارجى ذا علاقة بها ، فيردها إلى العقل(٥٤) والقلب(٥٥) ، والفؤاد(٥٦) ، والى عمل القلب والفؤاد مع الحواس معا كذلك(٥٧) .

ومن ثم فإن القرآن قد أشار إلى العمليات الداخلية بهذا المفهوم :

فورد ذكر التذكر بصيغه المختلفة فى مائة وثمانية مواضع ، وذكر التفكر بصيغه فى ثمانية عشر موضعا ، وذكر التفقه فى عشرين موضعا ، والتدبر فى أربعة مواضع ، والنظر فى خمسة وخمسين موضعا . كما ورد ذكر التعقل فى تسعة وأربعين موضعا .

---

(٥١) الأعراف : ١٧٩ .

(٥٢) الحج : ٤٦

(٥) ليس مجرد الإحساس الغريزى وإنما الإحساس كإدراك له قيمته التى تظهر بالاهتداء .

(٥٣) كما فى سورة البقرة : ٢٦٩ وآل عمران : ٧ ، ١٩٠ ويوسف : ١١١ والرعد : ١٩ ، وإبراهيم : ٥٢ ، ص : ٢٩ ، ٤٣ .

(٥٤) الآيات السابقة التى تتحدث عن أولى الألباب وأولى النهى .

(٥٥) كما فى سورة البقرة : ٧ ، ٨٨ ، النساء : ١٥٥ ، الأنعام : ٢٥ .

(٥٦) الأنعام : ١١٠ ، ١١٣ ، السجدة : ٩ ، الأحقاف : ٢٦ .

(٥٧) كما فى البقرة : ٧ والأنعام ٢٥ ، ١١٠ ، ١١٣ والنحل ٧٨ والملك ٢٣ والإسراء ٣٦ والمؤمنون ٧٨ والسجدة ٩ .

(ب) أقسامها ووظائفها :

قسم أرسطو الحواس الباطنة إلى ثلاثة أقسام بناء على وظائفها وهى (٥٨) .

١ - قوة الحس المشترك :

وهى قوة تقوم بالوظائف التاليـة :

* تقوم بإدراك المحسوسات المشتركة بما فيها الزمان والمحسوسات بالعرض ، وهذا الإدراك يستعين بالتخيل والتذكر ، فلا بد من قوة واحدة يلتقى عندها الإحساس الظاهر والتجربة السابقة .

* ويقوم بإدراك الإدراك أو بالشعور ، فبالحس المشترك يدرك الإنسان نفسه مبصرا وسامعا وهكذا . إذ إن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادى وليس فعله من جنس موضوعه ، فالرؤية ليست ملونة ولا السمع ذا صوت . فلابد أن تنتهى الحواس الظاهرة إذن إلى مركز مشترك للحس يدرك به الإنسان أنه مدرك .

* ويقوم كذلك بالتمييز بين المحسوسات فى كل حس ، كالتمييز بين الأبيض والأخضر فى الإحساس البصرى ، وبين الحلو والمر فى الذوق وهكذا .

ومركز هذا الإحساس المشترك عنده هو القلب لأنه هو الذى يوزع الحرارة على أطراف الجسم مع الدم .

٢ - قوة المخيلـة :

وهى تستقبل أثر الحس المشترك ، فتستعيده وتدركه فى غيبة موضوعه . والفرق بين الخيال وبين الإحساس ، أن التخيل إحساس ضعيف ، مستقل عن الشىء ، وقد يكون اختراعا أو تأليفا بمعنى أنه ليس صورة مطابقة للشىء وهو تابع للإرادة فى موضوعه وزمنه أى هو اختيارى ، بينما الإحساس قوى متعلق بالشىء ، وهو صورة مطابقة للشىء ومفروض علينا أى ليس اختياريا .

---

(٥٨) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٦١ ، ١٦٢ .

والقوة المخيلة تساعد على تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيها .

ولهذه القوة وظيفة فى الأحلام ، إذ هى مصدر صور الإحساس السابقة التى تظهر فى النوم .

٣ – القوة الذاكرة :

وهى قائمة على المخيلة ، ذلك أن الذكر لشيء غائب لا يكون إلا بتخيله أولا ، إلا أن التخيل اقتصار على إدراك الصورة ، بينما التذكر إدراك أن هذه الصورة هى صورة شيء قد سبق إدراكه ، أى يتعلق بالماضى . والذاكرة قد تؤدى وظيفتها بغير قصد وقد تستحث بالإرادة ويسمى النوع المستحث بالإرادة تذكرا . وهو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير .

أما ابن سينا فقد أخذ وظائف هذه القوى عن أرسطو وزاد فى تقسيمها من أجل التفصيل وهى :(١٥٩) .

١ – الحس المشترك :

وهو الحس الباطن الذى تجتمع عنده جميع الإحساسات القادمة من الحواس الظاهرة أى هو مركز الادراك الحسى . وأساس لسائر قوى الحس الباطن . ويجعله فى الجزء الامامى من المخ مخالفا بذلك أرسطو الذى لا يجعل له عضوا خاصا أو مركزا خاصا . ومن ثم سماه بعض المتكلمين حسا سادسا أو سابعا(٦٠) .

ووظائفه التى هى عناصر الإدراك الحسى(٦١) هى :

* التمييز بين المحسوسات : وهى وظيفة نفسية ـ سيكولوجية ـ اهتم بدراستها ابن سينا ونسب إليها دورا هاما فى تكامل المعرفة الحسية فى اكتساب التجربة .

---

(٥٩) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٢ والشفاء (النفس) طبعة الهيئة العامة : ص ٣٥ – ٣٧ والمقالة الرابعة فى النفس فى الحواس الباطنة : ص ١٤٥ –٢٠٧ والرسالة الثالثة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها من تسع رسائل فى الحكمة : ص ٦٠ – ٧٠ ، قارن : د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ١٥٦ – ٢١٨ .

(٦٠) البغدادى : أصول الدين : ص ١٠ .

(٦١) د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ١٦٣ .

* والجمع بين المحسوسات المختلفة الآتية من الحواس الخارجية . أما كيف يحدث هذا الجمع والتأليف بين الإحساسات ؟ فإننا نجد ابن سينا يقول بما مؤداه أنه يكون بقوانين تداعى المعانى(٦٢) .

* وإدراك المحسوسات المشتركة ، ولهذا الإدراك أهمية كبيرة فى الإدراك الحسى ، إذ ليست الحواس الظاهرة تحس الكيفيات فقط ، وإنما تحس أيضا الشكل والمقدار والحجم والعدد والحركة أو السكون ، وتحس ذلك كله بالذات لا بالعرض . فهناك إذن علاقة ضرورية بين إحساس الكيفيات الحسية والأولية وبين إحساس المحسوسات المشتركة . ومن هذا يتبين لنا أن الادراك الحسى شىء أكثر من الإحساس الأولى بالكيفيات الحسية هو ادراك الأشياء الخارجية ، من حيث هى أشكال وأحجام واعداد ومقادير متحركة أو ساكنة .

ويهتم علم النفس الحديث بدراسة هذه المحسوسات المشتركة التى ذكرها ابن سينا من حيث كونها داخلة فى تكوين الادراك الحسى ، أيما اهتمام اذ نجده يدرس كيفية ادراك الشكل وادراك الحركة وادراك الامتداد والمكان والمقدار والحجم والمسافة الى غير ذلك(٦٣) .

* ويقوم الحس المشترك بإدراك المحسوسات التى هى بالعرض ، أى إدراك المحسوسات التى لا تنفعل عنها الحواس ، وإنما تدركها عرضا لمصاحبتها لمحسوسها الخاص مثل إدراك أن هذا الأبيض هو زيد ، وإدراك البصر للحرارة . ويفسر علم النفس الحديث هذه الوظيفة بانها استعادة أو استحضاراً هى إدراك حسى مكتسب ، وهنا نقترب من الذاكرة وقد لاحظ ابن سينا بوضوح اشتراك الذاكرة فى الإدراك الحسى(٦٤) .

٢ - القوة الوهمية أو الوهم :

وهو عنده قوة مرتبة فى نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعانى غير

---

(٦٢) المرجع السابق : ص ١٦٧ .

(٦٣) المرجع السابق : ص ١٦٨ - ١٦٩

(٦٤) د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ١٧٠ .

المحسوسة فى المحسوسات الجزئية . كالقوة الموجودة فى الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب منه(٦٥) ، وأن هذا الولد معطوف عليه . ووظائفها :

* إدراك المعانى الجزئية بوساطة الإلهامات والغرائز ، تلك المعانى التى تستفيدها النفوس فى حياتها الواقعية إذ تقف بها على النافع والضار فى المحسوسات .

* ولها وظيفة حكمية ، إذ هى مصدر جميع الأحكام والاعتقادات التى يجزم العقل بصحتها ، مثل الاعتقاد أن كل موجود متحيز فى مكان ، وأن كل شىء ينتهى إلى خلاء وأن الملاء غير متناه ، فهذه الاعتقادات والأحكام أوهام كاذبة ، ومصدرها ليس العقل ، وإنما يجزم بصحتها عن طريق الحاكم الوهمى والباطل من هذه الوهميات إنما يبطل بالعقل ومع بطلانه لا يزول من الوهم(٦٦) .

ويذهب ابن سينا إلى أن الرجاء والتمنى والخوف واليأس أحكام خاصة بالقوة الوهمية(٦٧) .

* كما أن لها وظيفة باعثة على الأفعال والحركات وهى مركز الإرادة ، ومصدر كثير من الأوامر ، وهذه الوظيفة ليست إدراكية(٦٨) .

٣ – القوة الذاكرة أو القوة المصورة أو القوة الحافظة الذاكرة(٦٩) .

وهى التى تستعيد خبراتنا النفسية التى كانت موجودة من قبل فى الشعور ثم غابت عنه فهى تستعيد من ناحية ، ولكنها فى الوقت نفسه حافظة لصور المحسوسات والمعانى الجزئية المدركة منها ، وتستعيدها عند غياب المحسوس . وتشترك فى هذه القوة أو الحاسة الباطنة جميع الحواس الباطنة . وهى قوتان أو قوة لها وظيفتان ، إذ

(٦٥) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٢ ، ١٦٣ ، رسالة فى القوى الانسانية ص ٢٨ .
(٦٦) المرجع السابق : ص ٦٢ .
(٦٧) د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ١٧٩ .
(٦٨) المرجع السابـــق .
(٦٩) دراسة القوتين المصورة والذاكرة هنا معا فى قسم واحد على خلاف ماسلكه ابن سينا فى دراسة الحواس الباطنة ، إذ إنه درس كلا من المصورة والحافظة المتذكرة على حدة على حسب دورهما فى الترتيب الذى يضعه للحواس الباطنة تبعا لترتيب أمكنتها فى الدماغ . واللجوء لدراستهما هنا معا من أجل أن كلاهما المصورة والحافظة يشتركان فى التذكر . انظر المرجع السابق ص ١٨٣ .

إحداهما تحفظ مايدركه الحس المشترك والأخرى تحفظ مايدركه الوهم .

وابن سينا يدرى كلا من الصورة والحافظة المتذكرة على حدة على حسب دورهما فى الترتيب الذى يضعه للحواس الباطنة تبعا لترتيب أمكنتها فى الدماغ .

والقوة المصورة عنده هى التى تحفظ صور المحسوسات التى يدركها الحس المشترك ومكانها نهاية التجويف الأمامى من المخ ، ووظيفتها الحفظ فقط وليس لها الحكم على ما تحفظه . والقوة الحافظة الذاكرة هى التى تحفظ مايدركه الوهم .

أما الاستعادة والتذكر فى الحقيقة ليسا وظيفة المصورة والحافظة ولكنهما وظيفة القوة المتخيلة بالاشتراك مع الوهم والحس والمشترك ، وعلى ذلك فالتذكر إنما هو تمثل الصور المحفوظة فى الحس المشترك ، وهو القوة المدركة لصور المحسوسات وتمثل المعانى المحفوظة فى الوهم ، وهو القوة المدركة للمعانى . وتتميز قوة التذكر على التخيل فى أنها تضيف إلى إدراك الصور والمعانى إدراك الزمان الماضى .

ويفرق بين الذكر والتذكر – كما فرق أرسطو – أن الذكر بلا تكلف ولاقصد ، بينما التذكر هو الاستعادة الإرادية الخاصة بالإنسان وحده .

ووظيفة التذكر عند ابن سينا هنا هى الخاصة بتذكر الإحساسات والمعانى الجزئية . أما تذكر المعانى الكلية فتلك وظيفة العقل بحسب نظريته للمعرفة العقلية القائمة على الفيض والإشراق .

قوة التخيل أو القوة المتخيلة والمفكرة :

وهى القوة الباطنة التى تستعيد بها إحساساتنا الماضية أو صور المحسوسات التى تدركها حواسنا الظاهرة ، والمعانى الجزئية التى يدركها الوهم . وتقوم بالتمييز بين صور المحسوسات بعضه عن البعض الآخر ، وبين المعانى الجزئية كذلك ، أو بين صور المحسوسات والمعانى وتؤلف بينها جميعا فى عمليات التفكير والابتكار(٧٠) .

وهى تسمى متخيلة بالنسبة للحيوان ومفكرة بالنسبة للانسان(٧١) .

---

(٧٠) د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٧١) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٣ ، والشفاء حـ ١ طبعة طهران : ص ٢٩١ ، ٢٣٣ .

وهذه القوة تسمى متخيلة عند استعمال الوهم لها إذ هى تخدم الوهم ، فتركب وتفصل مايليها من الصور المأخوذة عن الحس بالوهم ، وتركب أيضا الصور بالمعانى وتفصلها عنها . وأما اذ استعملها العقل فى التركيب والفصل ، فتسمى مفكرة إذ هى حينئذ على حد تعبير الفارابى قبل ابن سينا فى موضع « تتسلط على الودائع فى خزانتى المصورة والحافظة ، فتخلط بعضها ببعض ، وتفصل بعضها عن بعض »(٧٢) . وعلى حد تعبيره فى موضع آخر يقول : « ثم يحدث فيه ـ الإنسان ـ بعد ذلك ـ الإحساس ـ قوة أخرى يحفظ بها ماارتسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هى القوة المتخيلة . فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذب وبعضها صادق »(٧٣) . وإن كان الفارابى هنا يدمج قوتى المصورة والمتخيلة فى قوة واحدة وينسب إليها وظيفتى حفظ صور المحسوسات ، والتصرف فيها بالتفريق والجمع . إلا أنه فى موضع آخر(٧٤) يقول بالقوة المصورة ، ويجعل وظيفتها حفظ الصور فقط ، أما التفريق والجمع بين صور المحسوسات والمعانى فيجعلهما تابعين لقوة خاصة ، هى القوة المتخيلة وهو نفس رأى ابن سينا .

والفلاسفة المحدثون أو علم النفس الحديث لا يختلف فى تعريفه للتخيل ووظائفه عما كان عند ابن سينا وعند الفلاسفة القدامى(٧٥) ، إذ يعرفه « وليم جيمس » بأنه القوة التى تستعيد نماذج أو صور الإحساسات الماضية ويميز بين وظيفتين له هما : مجرد استعادة الإحساسات ، والجمع بين العناصر المختلفة لتأليف مجموعات جديدة أى التأليف والابتكار .

موقف القرآن من هذه التقسيمات :

لم يفصّل القرآن عمليات الحس الخارجى وعمليات الحس الباطنى ، وإن كان قد

---

(٧٢) الفارابى : فصوص الحكم (عيون المسائل فى مجموعة فلسفة أبى نصر) القاهرة ، ١٩٠٧ ، ص ١٢٥ .

(٧٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٤٧ ، ٤٨ ، ٦١ .

(٧٤) الفارابى : فصوص الحكم (مجموعة عيون المسائل) ص ١٥٢ ، وانظر د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ١٩٦ .

(٧٥) د . نجاتى : المرجع السابق : ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

اكتفى بالحس الخارجى بذكر أهم أقسامه السمع والبصر ، فقد اهتم كذلك بأعلى مرحلة من مراحل الحس الداخلى أو الباطن ، وإن كانت هذه المراحل مضبوطة على أسس علمية ، ووصلت إلى درجة الحقيقة التى لا خلاف عليها . تلك هى عملية التذكر التى يسلم بها كل عاقل ، بل إنها بديهة ، فمن يستطيع أن ينكر أنه يتذكر ؟ وأما سائر الأقسام التى ذكرها الفلاسفة من حس مشترك وقوة تخزن المعلومات وقوة تجمع وتفرق ، فإن الذى نشعر به هو إحساس بأن ثمة تخيلا أو وهما ولكننا لا نعرف حقيقته . والقرآن ومنهجه الاهتمام بالحقائق التى من شأنها أن تدعم قضية الإيمان فى حياة الإنسان ، وتوجهه إلى عبادة الله وحده ، ليس من منهجه أن يعطى نظريات نفسية (سيكولوجية) ، أو عضوية (فسيولوجية) أو تشريحية ، نجده قد اهتم بقضية الذكر والتذكر ، ولم يحصر هذه العملية فى أنها عملية حسية ، بل نجده يجعل من الآيات الكونية فى الكون والآفاق ، ومن الآيات النفسية والقضايا العقلية البديهية والمبنية على التفكير ، يجعل من هذه كلها مثارا للتذكر وإذا استعرضنا آيات متعلقة بهذه العملية ، نجد أنها استحضار للمعانى من النظر فى المحسوسات والمعقولات ، بعد نسيان أو تناس من أجل إقامة الحجة وإشعار القلب بالمعانى مرة أخرى ، ومن ثم يتدبر ويعود إلى الله سبحانه ، ومن الأمثلة على ذلك قوله سبحانه :

﴿ **والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذَكَروا الله** ﴾(٧٦) .

﴿ **وما أنسانية إلا الشيطان أن أذكُرَه** ﴾(٧٧) .

﴿ **قالوا : تالله تفتأ تذْكُرُ يوسف** ﴾(٧٨) .

﴿ **إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تَذَكَّروا فإذا هم مبصرون** ﴾(٧٩) .

﴿ **ونسوا حظاً مما ذُكِّروا به** ﴾(٨٠) .

﴿ **فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل**

---

(٧٦) آل عمران : ١٣٥ .

(٧٧) الكهف : ٦٣ .

(٧٨) يوسف : ٨٥ .

(٧٩) الأعراف : ٢٠١ .

(٨٠) المائدة : ١٣ .

احداهما فتُذَكِّرَ إحدهما الأخرى ﴾[٨١] .
﴿ وذكِّرهم بأيام الله ﴾[٨٢] .
﴿ إن كان كبر عليكم مقامى وَتَذْكِيرِى بآيات الله فعلى الله توكلت ﴾[٨٣] .

---

(٨١) البقرة : ٢٨٢ .
(٨٢) إبراهيم : ٥ .
(٨٣) يونس : ٧١ .

الفصل الثاني

الإدراك الحسي - الإحساس

(أ) تعـــــــــــــريفه

الإحساس : هو إدراك الشيء بإحدى الحواس ، فإن كان الإحساس للحس الظاهر فهو المشاهدات ، وإن كان للحس الباطن فهو الوجدانيات(٨٤) .

وهو أول مرحلة تدخل إلى النفس وأول انفعال تتأثر به ، وهذا يعنى أنه أو عناصر الحياة الوجدانية(٨٥) . ومن ثم كان الإحساس مصدر معرفتنا بالعالم الخارجى ، وكما يقول « رسل » إن الإحساسات « هى النقطة التى يلتقى عندها العقل والمادة أو تلك العناصر التى يشترك فيها العالم الذهنى والعالم والفيزيقى » (٨٦) .

وقد عرفته الفلسفة المادية قبل أرسطو ـ عند انباد قليس (٨٧)وديموقريطس ـ بأنه إدراك الشبيه للشبيه ، بمعنى أن الحاسة مادة يلاقيها ويلامسها المحسوس المادى الذى تنبعث منه أبخرة لطيفة وأجزاء صغيرة فتنفذ فى مسام الحواس .

والإحساس عند أرسطو هو قبول الحس صورة المحسوس دون مادته ، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه ، فليس الحجر هو الذى فى النفس بل صورته(٨٨) .

وقد سار فلاسفة المسلمين على منهج أرسطو فى رفض مادية الإحساس وعرفوه بأنه انفعال أو قبول الحس لصورة المحسوس المادى ، أو هو ثمرة لفعل بدنى وانفعال

---

(٨٤) الجرجانى : التعريفات : ص ٧ .

(٨٥) يوسف كرم : الطبيعة ومابعد الطبيعة ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة : ص ٧٥ .

(٨٦) د . محمد مهران : فلسفة برتراند رسل ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٧ : ص ٦٨ .

(٨٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٣٦ ، ٤٠ .

(٨٨ المرجع السابق : ص ١٥٨ .

نفسى ، يقول الفارابى : « وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يدرك بإحساس ، كان الذى ينال به فعل مركب من فعل بدنى ومن فعل نفسانى . والإحساس بنفسه فعل نفسانى »(٨٩) .

ويقول ابن سينا : « يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء . فإن كان الإدراك إدراكا لشيء مادى فهو أخذ صورته مجردة عن المادة تجريدا ما »(٩٠) ، ويقول كذلك : « إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها بمابه يدرك »(٩١) . أى أن صور المحسوسات الخارجية تنتقش فى النفس دون أن يصبح المدرك نفسه فى النقش ، أى مع احتفاظه بخارجيته وأجنبيته عن النفس ، ولذا فهو يقول فى موضع آخر : « الإدراك يناسب الانتقاش فكما أن الشمع أجنبى عن الخاتم حتى إذا عانقه معانقة ضامة أخذ عنه بمعرفة ومشاكلة صورة ، كذلك المدرك يكون أجنبيا عن المدرك ، فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثل فى الذكر وإن غاب المحسوس »(٩٢) .

ويقول فى موضع ثالث : « إن انتقاش المحسوس فى الحس هو نفس الإدراك الحسى ، الإدراك ليس هو بانفعال مالمدرك ، لأن المدرك لا تتغير ذاته من حيث هو مدرك ، بل تتغير أحواله وأحوال آلته »(٩٣) .

وتعريف ابن سينا للإحساس يشابهه تعريف علم النفس الحديث(٩٤) ، إذ نلاحظ أنهم يشاركونه فى أن الإحساس الظاهر ظاهرة نفسية بسيطة وأولية وأنه أول وأبسط درجات الإدراك وعناصر الشعور ، أو أنه وظيفة نفسّية إدراكية تحدث نتيجة انفعال

---

(٨٩) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٤٧ .

(٩٠) ابن سينا : الشفاء (النفس) الهيئة : ص ٥٠ جـ ١ طبعة طهران : ص ٢٥٦ - ٢٦١ .

(٩١) المرجع السابق : ط . طهران : ص ٢٩٥ .

(٩٢) ابن سينا الرسالة الثالثة من تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات . رسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها : ص ٦١ وانظر نفس العبارة تقريبا عند الفارابى : فصوص الحكم ضمن مجموعة فلسفة أبى نصر الفارابى . طبعة مصر ١٩٠٧ : ص ٤٥ .

(٩٣) ابن سينا : التعليقات تحقيق د . عبد الرحمن بدوى . الهيئة العامة ، القاهرة ، ١٩٧٣ : ص ١٩٢ .

(٩٤) د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ٤٩ ، ١٣٩ .

يقع على الحس من المحسوسات الخارجية .

أما الإحساس الباطن فهو عند ابن سينا – كممثل للفلسفة الإسلامية وشارح لأرسطو فى هذا المجال – إدراك صور المحسوسات والمعانى الجزئية الموجودة فيها ، ويصاحب هذا الإدراك انفعال « فسيولوجى » يحدث فى أعضاء الحواس الباطنة . غير أن المؤثر فى الحواس الباطنة يوجد فى الداخل بينما المؤثر فى الحواس الظاهرة يوجد فى الخارج .

بينما تعتبر الفلسفة الحديثة الحواس الباطنة وظيفة للعقل ، وتفرق بين المعطيات الحسية أو المعرفة الحسية المباشرة والإدراك الحسى ، فالمعرفة الحسية المباشرة عند رسل(٩٥) ، مثلا هى : معرفة الحقائق الحسية القائمة على اتصال الحواس ، بظواهر الأشياء كما تبدو لها الأشياء ، والتى ندركها إدراكا مباشرا ، أى هى المعطيات الحسية التى نعرفها بطريقة مباشرة فى الإحساس وهى ذات طبيعة « فيزيقية » – طبيعية – وليست ذهنية . أما الإحساس أو الإدراك الحسى فهو تجربة الوحى المباشر بالمعطيات الحسية . وهنا نلاحظ أن فعل الوعى المباشر الذى هو الإحساس ذهنى وإن كان موضوعه « فيزيقيا » .

« وجون لوك »(٩٦) يعتبر الإدراك الحسى أول وظيفة يقوم بها العقل بالنسبة لإحساساتنا وأفكارنا . وهذا لا يعنى أن العقل عنده إيجابى بل على العكس من ذلك ، فإن مقدرة العقل بالنسبة للحس أو للتجربة التى هى أساس المعرفة ، هو أن يكون صالحا للانفعال إما بواسطة الحواس التى تدرك الأشياء الخارجية ، وإما بالعمليات العقلية ، التى ينقلها العقل عند التأمل فى هذه الأشياء . وعلم النفس الحديث يفرق بين الإحساس والإدراك الحسى ، إذ الإحساس عناصر أولية للشعور ، وهو مجرد تنبيه حاصل على الكيفيات الحسية ، أما الإدراك الحسى فهو إدراك الشىء الذى تؤثر كيفيته فى الحس أى هو الإحساس مضافا إليه مايتمثل فى الذهن من معان متعلقة به .

والذى دفع الفلسفة الحديثة إلى هذا التفريق بين الإحساس والإدراك الحسى ، أو

(٩٥) رسل : مشاكل الفلسفة ترجمة البسام ط ٢ نهضة مصر القاهرة : ص ٢٦ ، ٥٧ ، ٤١ – ٤٦ .
(٩٦) د . عزمى إسلام : جون لوك : ص ٩٣ ، د . زرزور : مقالة فى المعرفة ص ٣١ –٣٢ .

بين مجرد التنبيه وبين الإدراك ، هو أنهم اضطروا إلى الاعتراف بدور العقل فى المعرفة ، لكنهم بدل أن يعترفوا بفعالية العقل وإيجابيته كطريق للمعرفة مع الحواس ، جعلوا للعقل وظيفة حسية هى وظيفة الإدراك الحسى .

بينما لم نجد **عند المتكلمين المسلمين** تمييزا بين الإحساس والإدراك الحسى ، بمعنى تجزئة المعرفة الحسية إلى إحساس وادراك حسى ، بل كلاهما معرفة حسية . لأن المتكلمين يعترفون بطريقين إنسانيين للمعرفة : الحس والعقل ، ولكنهما يؤديان علمهما معا . والعقل له وظيفته الايجابية ، والحواس أبواب المعرفة(٩٧) ، بل إن كلمة الإدراك عند الأشعرى هى العلم بمتعلقات الحواس(٩٨) .

يقول الجوينى : إن مجرد الحس لا يعتبر إدراكا . فتقول شَمَمْتُ الشىء ولم أدرك ريحه . فمجرد الاتصال ليس إدراكا ، بل لابد من انضمام العقل إلى الحاسة . ويقول : « إن الجارحة هى الجارحة التى يقوم ببعضها الإدراك »(٩٩) .

وهم بهذا يسيرون مع القرآن الذى لم يفصل الحواس عن العقل فى أداء وظيفة المعرفة ، وإنما تحدث عنهما جميعا . وهنا نلاحظ أن القرآن من ناحية أولى اعترف بالحس طريقا للمعرفة ، وهو من البديهة والوضوح بحيث لا يحتاج إلى تعريفات فلسفية ، إذ به يطل الإنسان على العالم الخارجى ، ويحصل من اتصال الحواس بالأشياء انفعال خارجى ونفسى ، وليس ثمة مايمكن أن يقال هذا إدراك ، مالم يكن ثمة حكم على المحسوس ، والحكم يشترك العقل مع الحس فى إصداره فيما يتعلق بالمحسوسات ، والعقل يصحح مدركات الحواس ، وهم وإن كانوا لا يعتبرون الإحساس وحده إدراكا ، وإنما يجمعون إليه العقل حتى يكون إدراكا حسيا ، لا يجعلون فعل العقل هنا من قبيل الانفعال الحسى الباطنى كما عند الفلاسفة ، ولا يجعلونه مجرد قابل وأنه هو نفسه أحد قسمى التجربة الحسية أو التأمل كما هو فى مفهوم لوك . ولذلك فإنهم لا يتبنون الحواس الباطنة فى كتبهم بل ينقلونها على أنها أقوال للفلاسفة كابن سينا ، وفى معرض النقد والتعليق . والدليل على ذلك : أن

---

(٩٧) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٢ (النظر والمعارف) : ص ٥٧ - ٥٨ .

(٩٨) الايجى : المواقف . شرح السيد الجرجانى : ص ٢٧٨ .

(٩٩) الجوينى : الإرشاد (تحقيق د . محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم) الخانجى : القاهرة ١٩٦٩ : ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

القاضي عبدالجبار(١٠٠)قد ألف مجلدا كبيرا عن النظر والمعارف من موسوعة « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » لم يذكر الحواس الباطنة . والبغدادى(١٠١) حينما تحدث فى كتابه أصول الدين عن أقسام الحواس تكلم عن الحواس الخارجية ولم يتكلم عن حواس باطنة ، أكثر من إشارته الى قول للنظام من المعتزلة بأنه زاد حاسة سادسة ، يدرك بها اللذة وأشار إلى قول آخر لمن يدعى وجود حاسة سابعة يدرك به ألم الضرب وعلق على كلا القولين بأنه فاسد . بينما توسع الايجى فى المواقف وشارحه الجرجانى(١٠٢)فى نقل أقوال ابن سينا وأرسطو فى الحواس ، وهو لا شك تأثر فى التأليف ولكنه لا يمثل وجهة النظر القرآنية بمعنى أن القرآن وإن كان يشير إلى ضرورة انضمام الداخل الى الخارج فى المعرفة لكننا لا نستطيع الحكم بأن الإحساس هو فحسب فعل عضوى خارجي ، كما لا نستطيع أن نحكم بأنه مجرد ظاهرة نفسية حسية ، بل إن إرجاع الحس إلى القلب والجمع بين الحواس والفؤاد فى الآيات القرآنية يدل على أنه لا يمكن أن يكون ثمة إدراك حسى بمعنى معرفة حسية ، بغير اجتماع الحس والعقل معا ، ذلك العقل الذى ليس مجرد التأمل للتجربة ، والذى لا يخرج من الإحساس كما عند جون لوك . بل كما قال سبحانه : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١٠٣) ، ﴿ **ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا** ﴾(١٠٤) وهذا لا ينقص من دور الإحساس فى المعرفة أى لا ينقص من فعاليته ولكن هذه الفعالية لا قيمة لها من غير العقل ، وهى كذلك لازمة للعقل فى هذا النوع من المعرفة ــ الحسية ــ وكذا كان تعطيل الحواس فى هذا المجال كتعطيل العقل ، لأنها أبواب له ، كما يقول سبحانه : ﴿ **ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون** ﴾(١٠٥) .

---

(١٠٠) القاضي عبد الجبار : المغنى جـ١٢ (النظر والمعارف) . .
(١٠١) البغدادى : أصول الدين : ص ٩ — ١٠ .
(١٠٢) الايجى : المواقف ، شرح السيد الجرجاني : ص ٤٣٩ .
(١٠٣) النحل : ٧٨ .
(١٠٤) الإسراء : ٣٦ .
(١٠٥) الأعراف : ١٧٩ .

وهنا جعل القرآن الغافل المعطل عقله عن الانضمام الحواس فى تشكيل المعرفة أو الإدراك الحسى الذى يجدى ويوجه إلى الخير ، كمن اقتصرت حواسه على أداء وظائف الحيوان دون الإنسان فقال عنهم : ﴿ **أولئك كالأنعام** ﴾ .

ونحن حين نقول بضرورة اجتماع العقل مع الحس فى المعرفة هنا من أجل تكوين المدارك الحسية أو العلم أو المعرفة ليس بحثنا عن مجرد الإحساس الحيوانى الغريزى الذى تقوم به الحيوانات ، وإنما نتحدث عن المعرفة الحسية الإيجابية ، كنوع من أنواع المعرفة أو العلم الذى له علاقة واضحة بالاعتقاد والإيمان ، والذى يفيد الانسان فى كونه عبدا مكلفا . ولذلك لا يرد علينا الاحتجاج بأن المجنون أو فاقد العقل له إدراكات حسية ، ولا عقل له ، لأنا نقول : إن مثل هذا أصبحت أدواته الحسية فاقدة للحكم بعدم انضمام العقل إليها ، وأصبح شأنه كبقية الحيوانات بحيث خرجت أدوات الإحساس عنده عن دورها المعرفى فى تشكيل حكم أوتصديق ، ولذلك كان هذا فاقدا لأهلية التكليف الشرعى .

وفى هذه الناحية بالذات يتميز البحث فى الإدراك الحسى والمعرفة الحسية فى نظر القرآن ، عن نظر الفلسفة التى كانت أبحاثها عامة فى الإدراك . بينما اقتصر القرآن على المعرفة الحسية **المنتجة** والتى لها دور فى حياة الإنسان . فالعقل إذن فى نظر القرآن الكريم ، هو الذى يقف وراء الحواس ، ويجعل الإحساس إدراكا أو معرفة حسية حقيقية ، بمعنى أنه هو « الذى ينقلها من الغرائز والانعكاسات التى تشترك فيها سائر الحيوانات الأخرى التى زودت بمثل تلك الحواس . أو بمعنى أن العقل هو الذى « يفكر » فى تلك الإحساسات ، أو يربطها بالواقع على الأقل . أما الحيوان فغاية مايصل إليه من حواسه التى زود بها مايدعى « بالاهتداء الغريزى » ، حيث يتكون لدى الحيوان انطباع الواقع عن طريق مركز الإحساس فى الدماغ وربما استعاد الحيوان هذه الانطباعات حين الإحساس بالواقع . ولكن هذه الاستعادة ليست ربطا ولا تفكيرا وإنما هى تحرك لمركز الإحساس ، وهى ناشئة عن الإحساس بالواقع الأول أو بواقع جديد يتصل بالواقع الأول فيحصل عند الإحساس تمييز غريزى هو الذى يعين سلوك الحيوان وبحركة نحو أمر واحد فقط هو إشباع الغريزة أو الحاجة العضوية »(١٠٦) .

---

(١٠٦) د . زرزور : مقالة فى المعرفة : ص ٨٣ ، سميح الزين : طريق الإيمان : ص ٢١ – ٢٢ .

(ب) المفهوم الفلسفى للإدراك ـ تحليل الإدراك الحسى

المسألة الفلسفية الكبرى فى الإدراك الحسى بصفة خاصة ـ والإدراك بصفة عامة ـ هى محاولة صياغته فى مفهوم فلسفى · فالإدراك الحسى فى مفهومه لا ينفصل أبدا عن المفهوم الفلسفى للوجود ، فالماديون الذين يؤمنون بالمفهوم المادى للوجود يفسرون الإدراك الحسى تفسيرا ماديا ، والميتافيزيقيون فى الوجود يفسرونه تفسيرا ميتافيزيقيا .

فالمذهب المادى : قديمه وحديثه يجعل الإدراك الحسى ظاهرة مادية إذ إن النفس عنده مادية والمحسوسات مادية والوجود كله مادى . ومن ثم فلا غرابة إذا قيل إن الإحساس هو إدراك الشبيه للشبيه أى إدراك النفس المادية للمحسوس المادى ويحصل بطريق تقابل الأشياء ، بحيث تتلاقى الأجزاء المحسوسة المادية بأعضاء الحس أو قوى النفس المادية ، وبهذا تؤمن المادية القديمة عند كل من ديموقريطس وأنبادقليس . فالإحساس عندهم جميعا تغير أو تنبيه مادى آلى بحت .

فالإدراك عند ديموقريطس(١٠٧) قائم على حقيقة ماتنشره الأجسام الخارجية ، من دقائق مادية على الحواس . والصفات التى ندركها بحواسنا كالألوان ، ليست غير مظهر وغير اتفاق ، إذ إن ماله وجود فى الواقع هى الجواهر الفردة والخلاء فحسب .

وقد استغل هذا المفهوم الفلسفى للإدراك كثيرا من الدراسات والبحوث التى تناولت الإدراك من وجهات نظر مختلفة . منها دراسات الإدراك فى مستوى الفيزياء والكيمياء التى عالجت المسائل العلمية التى توافق عمليات الإدراك ، كانعكاس الأشعة الضوئية من المرئيات وتأثر العين بهذه المنبهات أو بالاهتزازات الكهرومغناطيسية والتغيرات الكيميائية التى تحدث بسبب ذلك . ومنها كذلك الدراسات الفسيولوجية التى تكلمت عن العمليات والأحداث

(١٠٧) فرنر : الفلسفة اليونانية ، دار الانوار بيروت ١٩٦٨ : ص ٤٨ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٣٩ ــ ٤٠ .

التى تقع لأعضاء الحواس ، والتغيرات والتأثرات للجهاز العصبى بما فى ذلك الدماغ ، ومنها أيضا البحوث النفسية التى تعالج مشاكل النفس من بحوث علمية تجريبية ، وبحوث فلسفية متعلقة بها . وهنا نلتقى مع التجريبيين من خلال مدرستين : مدرسة الارتباط التى يتزعمها جون لوك الذى يعتبر التجربة الحسية المصدر الوحيد للمعرفة ، والذى يفسر الإدراك تفسيرا آليا ، وإن كان يعترف بالتأمل العقلى ، ولكن هذا التأمل مصدره الأساسى الوحيد هو الخبرة الحسية ذلك أنه يرد التركيب فى الأفكار إلى إحساسات أولية وطبقا لقوانين التداعى(١٠٨) ، وتابعه فى هذا هيوم(١٠٥) ، الذى قسم إدراكاتنا إلى انطباعات وآثار حسية من ناحية وأفكار من ناحية أخرى ، والأفكار ليست إلا صورا باهتة ضعيفة للانطباعات الحسية . وأرجع جميع العمليات العقلية التى تربط الظواهر النفسية ترابطا آليا مرده إلى قانون التداعى .

أما المدرسة الأخرى فهى مدرسة « الجشتالت » التى يتزعمها « بافلوف » ، التى رُدَّت الإدراك إلى قوانين العالم الخارجى نفسها ، لا إلى التركيب والتداعى فى العقل أو التأمل .

ولكن من الواضح جدا أن مااستند إليه هذا المذهب من هذه الدراسات ، لا يعد دليلا قاطعا على تفسير الإدراك تفسيرا ماديا ، ذلك أن الصورة المدركة ، أو ما يسمى بالإدراك الحسى ــ حتى مع الاعتراف بهذه القوانين ــ يمكن أن يرد إلى ناحية ذهنية أو عقلية أو روحية ، تقف خلف هذه القوانين . فالمفهوم الفلسفى للإدراك لايمكن التسليم بماديته ، مهما قدم العلم من دراسات تجريبية ذلك أن كل دراسة إنما تؤكد حقيقة أن هذا الإنسان مركب من مادة وروح ، وأنه ليس من الممكن أن يفسر ادراكه تفسيرا يعتمد على قوانين أحد جزئيه فقط وهى المادة دون الروح ومع كون الجانب الروحى فى الانسان لا يخضع للتجربة ، فإن هذا ليس مبررا للاعتماد كلية على التفسير المادى للإدراك . بل ولا يدعو إلى ذلك التعسف من المادية فى آخر حلقاتها المعاصرة وهى الماركسية ، فى ادعائها أن الفكر نتاج المادة . وأن شعورنا

(١٠٨) د . هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة : ص ١٣٢ ، د . زرزور : مقالة : ص ٣٢ .
(١٠٩) د . هويدى المرجع السابق : ص ١٣٣ - ١٣٤ .

وفكرنا ليسا سوى نتاج عضو مادى جسدى هو الدماغ .

وقد وقف أرسطو فى وجه التفسير المادى للإدراك فى الفلسفة اليونانية . ورد الإدراك إلى النفس الحاسة ، وذهب إلى أن المذهب الآلى عاجز عن تفسير النفس الحاسة . إذ لو كانت مؤلفة من العناصر المادية فحسب ، للزم أن العناصر حاسة بطبيعتها وأن الحواس تحس أعضاءها ، وأنها تحس فى غير حضور المحسوسات من حيث إنها حاصلة على العناصر التى هى حاسة ومحسوسة . والواقع ينقض هذا . ذلك أن العضو ليس هو الحاس بالذات ، بل بالقوة المتحدة به ، وأن القوة الحاسة ليست بالفعل بل بالقوة فقط وتخرج الى العقل بتأثير المحسوس . ومن ثم فالإدراك الحسى عنده « قبول الحس صورة المحسوس دون مادته ، كما يقبل الشمع صورة الخاتم دون معدنه »(١١٠) .

وقد قام فلاسفة المسلمين المذهب المادى لتفسير الإحساس كذلك ، وأخذوا بمبدأ أرسطو « القوة والفعل » مع موجّه آخر لهم ، هو أن الإسلام قد أسعفهم بتصور للإنسان ، فالإنسان مادة وروح ، والحواس وإن كانت تتصل بالمحسوسات ، فإن هناك قوة للنفس أو الروح هى قوة وإحساس باطن تصل إليها المعطيات الحسية من الخارج بالانتزاع ، وتقوم بتجريدها قوى نفسية هى وظائف للنفس الحاسة حتى تصل إلى أعلى درجة حسية فتصبح ملكا للعقل .

وخير من شرح ووضح ومثل رأى فلاسفة المسلمين فى هذا ابن سينا ، حيث إنه نقد فى كتبه مذهب انبادقليس المادى فى تفسير الإحساس والإدراك ، وكان مما قاله : « وأما الذين قالوا إن النفس مركبة من المبادئ حتى يصح أن تعرف المبادئ وغير المبادئ بما فيها منها ، وإنها إنما تعرف كل شيء بشبهه فيها ، فقد يلزمهم أن تكون النفس لا تعرف الأشياء التى تحدث عن المبادئ مخالفة لطبيعتها ، فإن الاجتماع قد يحدث هيئات فى المبادئ وصورا لا توجد فيها ، مثل العظمية واللحمية والانسانية والفرسية وغير ذلك . فيجب أن تكون هذه المبادئ مجهولة للنفس إذ ليست فيها هذه الأشياء . »(١١١) .

---

(١١٠) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٨ .

(١١١) ابن سينا : الشفاء ، جـ ١ ، طبعة طهران : ص ٢٨٤ .

كما أن مذهب ابن سينا لا يقبل التفسير « الفسيولوجى » وحده الذى يقول به علم النفس الحديث ، ذلك التفسير الذى يرجع الظواهر النفسية للإدراك إلى التغيرات « الفسيولوجية » فى الجهاز العصبى وعلى الأخص فى المخ . ولأن كلا النظريتين ـ المادية والفسيولوجية ـ مادية ، أولاهما تفسر الإدراك بالرجوع إلى المادة الخارجية والثانية تفسره بالعودة إلى التغير الفسيولوجى العضوى المادى فى الدماغ كانعكاس للواقع الخارجى .

ومن ثم كان مذهب ابن سينا معترفا بالواقع الخارجى للمحسوس المادى ولم يكن ماديا ذلك لأن كل موجود طبيعى عنده مكون من مادة وصورة ، والإنسان مكون كذلك من مادة وصورة ، وصورة البدن هى النفس ، ومن ثم كان هنالك ـ عنده ـ عنصران مختلفان فى التنبيه الحسى هما العنصر الفسيولوجى والعنصر النفسى ، والآلات الحس التى هى الحواس مشمولة بهذا المبدأ ، إذ إن فيها قوى نفسية هى صور للأعضاء الحسية . وعلى ذلك فالعلاقة بين القوة الحاسة وبين عضو الحس مثل العلاقة بين النفس والبدن ، وعلى هذا الأساس يفهم تعريف ابن سينا للحواس ، فهو يعرف حاسة البصر مثلا بأنها « قوة مرتبة فى العصبة المجوفة تدرك صورة ماينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ، ذوات اللون المتأدية فى الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الثقيلة »(١١٢) . كما يعرف حاسة السمع بأنها « قوة مرتبة فى العصب المفروش فى سطح الصماخ تدرك صورة مايتأدى إليه بتموج الهواء »(١١٣) . ويعرف حاسة الشم بأنها « قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى »(١١٤) .

وهذا يدل على أن ابن سينا يعترف بالعنصرين الفسيولوجى والنفسى فى الإحساس . فالعنصر النفسى هو قوة ، والعنصر الفسيولوجى مادة . ولا يفسر الإحساس « بالتغير المادى أو الفسيولوجى فقط ، وإنما يجب أن يكمل التغير

(١١٢) ابن سينا : النجاة : ص ١٥٩
(١١٣) المرجع السابق .
(١١٤) المرجع السابق .

الفسيولوجى ، بتغير آخر من طبيعة غير مادية ، أى من طبيعة نفسية تحدث فى القوة الحاسة الموجودة فى عضو الحس »(١١٥) .

وهنا نلاحظ أن ابن سينا متأثر بالنظرة الدينية التى ترفض المذهب المادى فى الوجود ، وترجع طبيعة وجود الانسان إلى المادة والروح ، ومن ثم فإن تفسير عملية الإحساس ، قائمة على مبدأ الازدواج بين المادة والروح . ولكن نقله لنظرية القوة والفعل الأرسطية وتطبيقها على مفهوم المادة والروح الإسلامية تعسف فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، ذلك أن مبدأ القوة والفعل فى أصله مبدأ وثنى يجعل المادة – الهيولى – قبل التحقق ، ذات وجود قديم ، بينما يقيم القرآن تصوره على حدوث كل شىء حتى المادة والروح ، فالإنسان مخلوق محدث لله سبحانه فى مادته وروحه ، ومن ثم فإن النظرة القرآنية تنظر إلى الإدراك الحسى على أنه جزء من عملية الإدراك مع العقل ، جريا على مبدأ الازدواج فى الخلق بين المادة والروح أولا ، ويترتب على هذا أن تعمل الحواس مع العقل أو أن مع عمل آلات الحس عملا للروح .

وثانيا : أن الإنسان مخلوق لله سبحانه ، ومافيه من حواس إنما تعمل كذلك بقدرة الله سبحانه بما جعل فى هذا الإنسان من استعدادات وللحواس من فعالية ، وعلى ذلك فالإحساس ليس آليا ، وليس ذاتيا ، بل هو محكوم بما جعل الله فى المادة من سنن وما فى الآلات الحسية من طاقة أو قوة وما فى النفس من استعداد ، كل ذلك يسير وفق إرادة الله وحكمته وعلمه وعنايته بهذا الإنسان ، فتعمل حواسه ويتكون إدراكه . من أجل ذلك يقول سبحانه : ﴿ **هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ، إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيرا ، إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا** ﴾(١١٦) ، ويقول عز وجل : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١١٧) .

والتفسير الإسلامى اللامادى للإحساس تفسير ربانى ، لا يتنكر لدراسة وظائف

---

(١١٥) د . نجاتى : الإدراك الحسى : ص ٢٣٣ .
(١١٦) الإنسان : ١ – ٣ .
(١١٧) النحل : ٧٨ .

الإحساس وشروطه فى خارج النفس وفى داخلها ، حتى مايجرى فيها من تغيرات أو تأثرات فسيولوجية فى الدماغ ، لكن ذلك يزيدنا إيمانا بقدرة الله سبحانه : ﴿ الذى أحسن كل شىء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين * ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين * ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ماتشكرون ﴾(١١٨) . ولا يمانع القرآن من أن تكون الحواس أبواب الاتصال ــ بل هى كذلك ــ بالمحسوسات الخارجية المادية ، وأن يقوم العضو الحسى بحركة آلية أو مادية نحو المادة ، لأن العضو بهذه الحركة يهيىء شروط الإدراك ، والمادة والروح كلاهما مخلوقان لله سبحانه ، ومن حكمته أن يجعل انسجاما بينهما فى الوجود ، من خلال نواميس وقوانين أعطاها لهما . وإن كنا قد وصلنا إلى بعض قوانين المادة ، فإن مايغيب عنا بعد الكثير . أما قوانين الروح فتلك ليست مقدورة لنا لأنها من عالم غير عالمنا هو عالم الغيب ، وإن كان لنا من قوانين عالم الشهادة مايجعلنا نسلم بوجودها وآثارها . وإننا لنشعر بأثر كل من هذين العنصرين المادة والروح فى حياتنا وإدراكنا ونشعر بمالهما من تأثير متبادل مع احتفاظ كل منهما بطبيعته .

---

(١١٨) السجدة : ٧ - ٩ .

الفصل الثالث

دور الحواس في عملية المعرفة ومجالها وخصائصها وقيمتها

(أ) دور الحواس فى عملية المعرفة

١ – عند التجريبيين :

لا خلاف بين المذاهب الفلسفية فى أن للحواس دورا ما فى عملية المعرفة . ولكن الخلاف إنما هو فى تقييم الدور الذى تقوم به الحواس فى تحصيل المعرفة من ناحية ، وفى تحليل دور الحواس فى هذه العملية من ناحية أخرى . وبعبارة أخرى فى مدى اعتماد المعرفة على الحواس وفى علاقة الحواس بغيرها من طرق المعرفة .

وبمناسبة الحديث عن المعرفة الحسية ، نجد أن التجريبيين أو الحسيين يبالغون فى الاعتماد على الحواس طريقا للمعرفة ، بل ويعدونها المنبع الوحيد والسبيل الرئيسى للمعرفة . وتقوم نظرتهم لغيرها من الطرق ، كالعقل ، على أنه تابع للحواس ، بل وتعتمد عليها كلية وينحصر دوره فيما تقدمه له هذه الحواس ، بل هو لا يعدو أن يكون مستقبلا ، هذا إن كان ثمة اعتراف به وبدوره فى المعرفة .

فالإحساس عند الأبيقوريين مثلا ، أصل المعرفة وطريقها الوحيد ، والإحساسات تعطينا صورة صادقة للأشياء أى صورة مطابقة لواقعها ، « وخطأ الحواس ليس يقع فى الإدراك بل فى الحكم الذى يضيفه العقل إلى الإدراك »(١١٩) ، أى يقع من الصورة الصادرة إليه عن الموضوع الخارجى ، من حيث إنها تتعدد بتعدد الناظرين إليها . والحواس هى مصدر المعانى الكلية فى الذهن إذ إننا نطبقها على الجزئيات كلما عرضت لنا فى التجربة ، وبحيث تسمح لنا أن نتجاوز التجربة الراهنة .

---

(١١٩) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢١٥ ، عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى : ط ٤ ، النهضة ، القاهرة ١٩٧٠ : ص ٥٤ .

والرواقيون يبالغون فى الاعتماد على الحواس طريقا وحيدا للمعرفة ، إذ هى تتصل بالماديات ، والوجود عندهم كله مادى ، حتى العقل نفسه فإنه مادة إذ النفس مادية ، والإنسان يولد وعقله صحيفة بيضاء خالية من كل معرفة ، ثم تنطبع فيها صور الأشياء عن طريق الحواس(١٢٠) ، والعقل حاسة من الحواس ، وهو يقوم بالتجريد والإضافة والتأليف والنقل والمضاهاة ، ولا يستطيع فى عمله ذلك الخروج عما تقدمه له الحواس الخارجية .

والتجريبية الحديثة كذلك تجعل التجربة أو الحواس طريقا وحيدا للمعرفة . فالتجربة عند لوك مثلا نوعان(١٢١) : تجربة حسية أو إدراك حسى يعتمد على الإحساس المباشر ويقوم على تلقى الانطباعات الحسية ، وتجربة باطنية أو تأمل يعتمد على التفكير ويقوم على ربط الإحساسات الخارجية وتكوين أفكار منها . فالأفكار العقلية ليست فى النهاية إلا صورة من التجربة وإن كان هذا التوسع فى معنى التجربة عند « لوك » يعد تقدما نحو إقرار بالعقل إلا أن مهمته عنده ماتزال سلبية . وإذا مانظرنا إلى الاتجاه الحسى المتطرف ، لدى « كونديلك » نجده يقتصر على الإحساس الظاهرى ويستغنى عن التفكير كمصدر للمعرفة ، ويرى أن أى إحساس ظاهرى كاف لتوليد جميع القوى النفسية ، وأنه عند أول إحساس يوجد شىء واحد فى الشعور ، وهو إحساس واحد لا غير ، ويكون هذا هو الانتباه ، ويبقى هذا الإحساس ومع إحساس آخر تحصل الذاكرة ، وبتوجيه الانتباه إلى الإحساس الحاضر والإحساس الماضى تحدث المقارنة أو المضاهاة ، وبإدراك المضاهاة مشابهة ومفارقة يتكون الحكم ، وإذا تكررت المضاهاة والحكم كان الاستدلال(١٢٢) . فعمليات العقل إذن ليست إلا إحساسا خارجيا أصلا . أما الفليسوف الحسى « هيوم »(١٢٣) ، فيرى أن الافكار ليست إلا صورا باهتة للانطباعات الحسية القادمة من الحواس ، ومن ثم فهو يجرد العقل من كل فاعلية ، وأن ماينشأ فى العقل من انفعالات وإدراكات

---

(١٢٠) أحمد أمين وزكى نجيب : قصة الفلسفة اليونانية : ص ٥٣ ، ٢٤٠ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٢٤ ، عثمان أمين : الفلسفة الرواقية : ص ٩٥ ، ٩٨ .

(١٢١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٤٦ ، د . عزمى إسلام : جون لوك : ص ٦٠ ، د . هويدى : مقدمة : ص ١٣٢ .

(١٢٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٨٥ والعقل والوجود : ص ٣٤ .

قوية بارزة فهو من الحواس الخارجية ، بحيث تحدث صور لهذه الانفعالات ، وتنشأ علاقات فيما بينها وبين المعانى بفضل قوانين تداعى المعانى أو التشابه والتقارن فى الزمان والمكان والعلية ، وهذه القوانين ليست أولية أو غريزية فى العقل وإنما هى تكرار للتجربة كما أنها ليست قائمة فى الخارج . فمثلا قانون السببية وهو القول بأن شيئا ماسبب لشيء آخر بحيث اذا حدث « أ »يحدث « ب » أو اذا ضربت الكرة برجلى تحركت الكرة ، فضربى للكرة سبب لحركتها ، وكلما فعلت ذلك حدثت الحركة ، هذا الاطراد فى الوقوع بين ضربى للكرة وحركتها بحيث لا يمكن أن تحدث الظاهرة الأولى ، دون أن تتبعها الظاهرة الأخرى ، هذه العلاقة ليست قائمة فى الخارج ، بمعنى أن علاقة السببية لا أشاهدها لكنى ألاحظ أثرها ، وهى ليست ضرورية بمعنى أنها حتمية ، إذ قد تتخلف أى ليست قانونا عقليا . وإنما هى ليست سوى عادة ذاتية من عادات عقلنا تعود إلى تداعى المعانى كصلة بين الإحساسات أى إلى العادة التجريبية التى تجعلنا نميل إلى توقع الظاهرة الأخيرة إذا حصلت الظاهرة الأولى . وحيث إن هذا القانون يعود إلى ظاهرتين حسيتين تجريبيتين فهو قانون آلى .

ومن ثم فإن للتجريبيين(١٢٤) موقفا صلبا من القياس لأنه مبنى على المعنى المجرد الكلى ، ولأنه يشهد بوجود العقل وفعاليته فى المعرفة وهم ينكرون هذا الدور للعقل ، ويعدون الحواس صاحبة المقام الأوحد فى المعرفة ، ومن ثم فإن الاستدلال عندهم ليس الانتقال من معنى عقلى إلى معنى عقلى وإنما هو الانتقال من محسوس إلى محسوس محكوما بقانون التداعى . ومن ثم فإنهم يفضلون الاستقراء الذى هو انتقال من محسوس إلى محسوس أو من جزئى الى جزئى ، والاستقراء قائم عندهم على مجرد التوقع الأولى أو مجرد عادة يولدها التكرار ذلك أن المستقبل شبيه بالماضى .

٢ – دور الحس عند العقليين :

أما العقليون فلا ينكرون وجود الحواس وأن لها دورا ما فى المعرفة . ولكنهم

---

(١٢٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ص ١٧٥ ، د . هويدى : مقدمة : ص ١٣٥ – ١٣٩ ، زكي نجيب : نظرية المعرفة : ص ٥٥ .

(١٢٤) يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٥٢ .

يأخذون على التجريبيين اعتمادهم التام عليها طريقا للمعرفة ، ثم يخالفونهم فى اعتبار العقل محصورا فى مهمة الحواس . ويقول العقليون : إن التجربة التى تحصل بوساطة الحواس مضللة موهمة ، وإن الحواس لخداعة كذابة مخطئة لو اعتمدنا عليها كل الاعتماد فى المعرفة ، ذلك أن الإدراك الحسى إنما يخبرنا عما يتعلق بحالة واحدة من أحوال الشيء ، كما أن ماتظهرنا عليه الحواس ليس إلا مظهر الأشياء فحسب ، ولا تطلعنا على حقيقتها . وهذا لا يعنى إنكار دور الحواس نهائيا فى المعرفة ، ولكن التجارب الحسية إنما تقدم عليها المعانى الأولية التى على اساسها تفهم التجربة ويحصل الإدراك الحسى . فالعقل أساس الحواس وموجه للإدراك الحسى .

والهجوم على دور الحواس فى المعرفة يخدم فريقين : فريق السوفسطائية التى تنكر الحقيقة والعلم استنادا إلى خداع الحواس وقصورها ونسبيتها ... وفريق العقليين الذين يقدمون فى الأهمية عليها طريقا آخر وهو العقل . ولكنهم لا ينكرونها كلية . ولعل أقسى العقليين على المعرفة الحسية ودور الحواس فى المعرفة أفلاطون ، إلا أنه يعتبر الإحساس أول مراحل المعرفة ولكنه يعتبر دور هذه الحواس لا يعدو أن يكون مذكرا للنفس لتعود إلى علمها الأزلى الكامن فيها ، والذى نسيته بسبب تعلقها بالبدن أو حلولها فيه . إذ يقول : « من الواضح أننا إذ ندرك شيئا بواسطة البصر أو السمع أو أية حاسة أخرى ، لا نصادف صعوبة فى أن ينشأ لدينا من هذا الشيء تصور لشيء آخر . يشبهه أو يباينه ، كنا قد أنسيناه ، وكان قد ارتبط بذلك الشيء ، وعلى ذلك ، فكما سبق القول ، يقع أحد أمرين : إما أن هذه المعرفة كانت لدينا عند الميلاد وظللنا نعلمها طول الحياة ، وإما أن يكون أولئك الذين يقال عنهم إنهم يحصلون العلم بعد ميلادهم لا يفعلون أكثر من أن يتذكروا فما العلم إلا تذكر وكفى» (١٢٥) .

بينما جعل أرسطو للحواس دورا رئيسيا فى المعرفة مع العقل إذ قسمها إلى حواس ظاهرة وباطنة . وجمع بين عملها وعمل العقل ، بل صرح بأنه لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس ، وأن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها ، وجعل عمل العقل قائما على القوة المتخيلة من القوى الحاسة . ولعل أرسطو قد حاول أن

(١٢٥) أفلاطون : محاورة فيدون (محاورات أفلاطون) : ص ١٤٣ — ١٤٤ .

يقف بهذا موقفا معتدلا بين الحسيين المتطرفين والعقليين المتطرفين ، إذ جعل الحواس جزءا من النفس بالإضافة الى العقل ، فعرف النفس بأنها « مابه نحيا ونحس ونتنقل فى المكان ونعقل أولا »(١٢٦) .

والحس عند الاتجاه العقلى الحديث كديكارت مثلا ، ليس مصدر أساسيا للمعرفة ، ولكنه مصدر أو طريق يقدم للفطرة بما فيها من أفكار فطرية مادة معرفة ، والمعانى إنما تستنبط من النفس أو إنما تعود إلى الحدوس العقلية ، بل إن الثقة بما تقدمه الحواس ، إنما يعود إلى وضوح البديهيات العقلية وتميزها ، أما المحسوسات قبل توثيق العقل لها فهى مصدر شك وخداع ، وأنه لا قيمة لإحساسنا دون أن نعرفها معرفة واضحة متميزة ، وإلا إذا التزمنا اعتبارها أفكارا فحسب(١٢٧) ، ومن ثم تكون لنا بها معرفة .

وعلى العموم فإن المذهب العقلى لا يتجاهل دور الحس أو التجربة فى المعرفة ، ولكنه يرى أن التجربة ليست مصدرا وحيدا للمعرفة فضلا عن أن تكون المصدر الأهم ، فالعقل هو أهم من الحواس طريقا للمعرفة ، لأنه لا قيمة للحواس أصلا بغير أفكار العقل الأولية ، وبغير التفكير طريقا لإنتاج المعرفة ، والقياس الذى ينقلنا من معرفة عامة إلى معرفة خاصة وليس العكس .

مآخذ على التجريبيين :

ومن ثم فإن اقتصار التجريبيين على الحواس طريقا وحيدا للمعرفة ، يعرضهم إلى مؤاخذات كثيرة منها :

(١) إن فى مذهبهم هذا تحديداً لطاقة الفكر البشرى ، وإنقاصا لفعالية العقل ، ليس العقل بمفهومه التجريبى عندهم ، وإنما العقل طريقا للمعرفة . كما أن اعتبارهم الحواس أو التجربة هى الطريق الوحيد للمعرفة يوقعهم فى تناقض واضح . ذلك أن هذه القاعدة التى يقررونها فى اعتبار الحواس طريقا للمعرفة هل هى قضية حسية أى ثبوتها بالحس أم لا ؟ ومن المستحيل أن تكون ثابته بالحس إذ أن التجربة أو الحس لا

---

(١٢٦) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ١٥٦ .

(١٢٧) ديكارت : مبادئ الفلسفة : ص ١٦٧ ومابعدها .

يمكن أن يكون دليلا على صدق نفسه ، وإن لم تكن ثابتة بالحس فقد ثبت أنهم يؤمنون بحقائق وراء التجربة وليس ذلك إلا العقل .

(٢) إن المعرفة لو كانت محصورة فى التجربة مصدرا وحيدا لها ، لما استطعنا أن نحكم باستحالة شيء مطلقا ، ذلك أن الاستحالة بمعنى عدم إمكان وجود الشيء ، ليس مما يدخل فى نطاق التجربة ، ولا يمكن للحواس أن تكشف عنه ، وكل ماهو فى قدرة الحواس أن تقول : إنها لم تقع على هذا الشيء ، ولكن عدم قدرة الحواس على معرفة شيء لايمكن أن يسلم إنكاره . ومن ثم فإن قول الحسيين إنه لا موجود إلا المحسوس بصيغة الحصر تجاوز لحدود اختصاصهم ، ذلك لأنهم حينئذ إما « مستنبطون ، وهو استنباط مجازفة تنقصه الأسس التى يقوم عليها الاستنباط الصحيح ، وإما متحاملون »(١٢٨) .

ومن ثم فان الانتقال من الحكم باستحالة تصور شيء أو احساسه الى الحكم باستحالة وجوده فى الخارج هو استنباط شيء من شيء ، وهذا الاستنباط خارج على مذهب الحسيين أنفسهم .

إنه من المعلوم أن الحواس تخدع ومعارفها تحتمل الخطأ ومن ثم فإنه ينقصها الشرطان الأساسيان للمعرفة وهما الضرورة وصدق التعميم(١٢٩) .

فالمعرفة القادمة لنا من الحواس ، ما الذى يضمن لنا أنها ضرورية ؟ إذ صدق ماتدل عليه الحواس لا يعرف إلا بالإحصاء ، والتجربة ، والمشاهدة ، ولكن ما الذى يضمن لنا أن يكون هذا الصدق دائما وهو يخضع لعوامل التغير من جهة الأشياء والظروف ، ومن جهة ملاحظتها ومشاهدتها ، وكلنا يعلم أن تغير الشيء وتغير الظرف وتغير مكان وزمان المشاهدة ، وبقية العوامل الأخرى يؤثر على نتائج التجربة أى يؤثر على المعطيات القادمة عن طريق الحواس .

كما أنه ما الذى يضمن لنا ، والحالة كذلك ، أن نعمم الحكم من الجزئى أو الفرد الذى أجرينا عليه التجربة على كافة أفراد النوع ؟ فالتعميم نفسه تجاوز لمصدر الحس

(١٢٨) د . سليمان دنيا : التفكير الفلسفى الإسلامى : ط ١ الخانجى ، القاهرة ١٩٦٨ : ص ١٣٨ .
(١٢٩) د . زكى نجيب : نظرية المعرفة : ص ٦٣ فما بعدها .

وليس مما يقع فى خبرة الحواس .

وهذا كله يجعلنا أن نبحث عن آخر يضمن لنا الضرورة والتعميم فى المعرفة . وحيث إن الحواس لا يمكن أن تحقق هذين الشرطين وتنقصهما المعرفة الحسية فلا بد إذن من العقل الذى يصحح خطأ الحواس ويوجهها ، وتستند إليه فى الضرورة وصدق التعميم ، حتى نحصل على معرفة صحيحة صادقة .

(٤) ثم ما الذى تمدنا به الحواس من معرفة حتى يصح لنا أن نعتبرها مصدرا وحيدا للمعرفة ؟ إن غاية ماتمدنا به الحواس هى آثار حسية لا تعدو أن تكون سوى مادة خام أولية مفككة ، فإذا ما اجتمعت حول شيء فى زمان ومكان ، تحولت إلى معرفة . وتحول هذه الإحساسات إلى إدراك حسى أو إلى معرفة لا يكون بصورة آلية ، ولا من تلقاء أنفسها ، بل لا بد لها من قوة إيجابية قادرة على تنظيمها وتصنيفها ، وعلى إرادة تتوجه إلى هذه الإحساسات وهى العقل . ومن ثم فإن « التداعى الآلى بين الإحساس والأفكار ليس متوقفا فقط على التجاور فى الزمان أو التشابه فى التكرار ... أو ما إلى ذلك ، بل إنه خاضع فوق ذلك إلى غرض العقل . فإحساساتنا وأفكارنا خدم لنا تنتظر دعوتنا ، فلا يأتى الأثر الحسى أو الفكرة إلى أذهاننا إلا إذا احتجنا إليها فدعوناها . وإن لناقوة تقوم بهذا الاختيار وهذا التوجيه ألا وهى قوة العقل . هذا هو الدور الأول الذى يقوم به العقل فى تحويل الإحساس الخام إلى ثمار الفكر الناضجة والذى يتلخص بتحويل الإحساسات إلى مدركات حسية أى إدراك الشيء فى مجموعه . أما الدور الثانى وهو الأهم فهو الذى يتمثل بتحويل المدركات الحسية إلى مدركات عقلية»(١٣٠) ، بما فى العقل من صور ذهنية . فالحس إذن حتى يكون من مصادر المعرفة أو من طرقها . لا يستطيع أن يقدم شيئا ذا قيمة فى مجال المعرفة إلا بالاعتماد على العقل . ومن هنا نجد فهما يحترم الحواس والعقل معا طريقين بالاعتماد على العقل وهو الفهم الإسلامى بصفة أساسية فى مصدره الرئيسى وهو القرآن الكريم ، ومنعكسا على فهم فلاسفة المسلمين ومتكلميهم .

٣ - الفهم الإسلامى لدور الحواس فى المعرفة :

(١) إن القرآن لا يوافق أبدا على اعتبار الحواس طريقا وحيدا للمعرفة . كما أنه

(١٣٠) د . زكى نجيب محمود . نظرية المعرفة : ص ٧٧ .

لا يوافق أبدا رفض الحواس طريقا من طرق المعرفة . وإنما يعتبر الحواس بابا للعقل فى المعرفة ، والحواس والعقل يعملان جميعا فى عملية المعرفة . وهو يأخذ على كل من الحسيين والعقليين الحصر فى الاقتصاد على طريق واحد للمعرفة وإنكار دور الحس ، أو العقل ، كما يأخذ عليهم تجاوزهم الحد فى اعتبار الحس طريقا وحيدا ، وفى إهدار الحس طريقا من طرق المعرفة . أما احترام القرآن للحواس واعتبارها طريقا للمعرفة ، فلا أدل عليه من أنه ذكر السمع المتعلق بالإنسان وماله علاقة بهذه الحاسة مايقارب من ثلاثمائة مرة ، كما ذكر البصر ومتعلقاته فى مايقارب مائتين وأربعة وستين موضعا ، ويمدح الله سبحانه فى القرآن من استعمل نعمة الحواس فى الوصول إلى المعرفة ، ويذم من اكتفى بهذه الحواس لتؤدى مجرد الدور الحيوانى فى الحياة وأفسد دورها المعرفى . واستخدمت الحواس لتدل على العلم القوى حيث يقول سبحانه فى كل ذلك :

﴿ **فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها** ﴾(١٣١) ، ﴿ **قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم** ﴾(١٣٢) ، ﴿ **لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون** ﴾(١٣٣) ، ﴿ **إنما يستجيب الذين يسمعون** ﴾(١٣٤) .

ويقول ذاماً لمن لا يجعل هذه الحواس طريقا لمعرفة الله : ﴿ **ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون** ﴾(١) .

(٢) وقد جعل القرآن من المشاهد المحسوسة ، والآيات الكونية المنظورة دليلا على وجود الله ووحدانيته وعظمته ، وطلب إلى الإنسان أن ينظر فيما حوله ومن حوله ، وإلى كتاب الكون المفتوح ببصره وسمعه وسائر حواسه . اذ يقول سبحانه : ﴿ **ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن فى ذلك لآيات لقوم يسمعون** ﴾(١٣٦) ، ويقول سبحانه ﴿ **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت** » **وإلى**

(١٣١) الانعام : ١٠٤ .
(١٣٢) الانعام : ٤٦ .
(١٣٣) الحجرة : ١٥ .
(١٣٤) الانعام : ٣٦ .
(١٣٥) الأعراف : ١٧٩ .
(١٣٦) الروم : ٢٣ .

السماء كيف رفعت * وإلى الجبال كيف نصبت * وإلى الأرض كيف سطحت ﴾(١٣٧) و﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾(١٣٨) و﴿ إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى ذلكم الله فأنى تؤفكون * فالق الإصباح وجعل الليل سكنا والشمس والقمر حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم * وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون * وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون * وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شىء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات وأعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون ﴾(١٣٩) . وغير ذلك كثير .

(٣) وقد جعل القرآن دور الحواس مع العقل فى المعرفة ، ولم يجعلها مصدرا مستقلا . فإنها وإن كانت مهمة بحيث إن تعطيلها يؤدى إلى تعطيل العقل كما قال سبحانه:﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾(١٤٠) . إلا أنه لم يجعلها مصدرا مستقلا . بل إن الآيات الكثيرة فى القرآن لتشير إلى أن الدور الأهم والأساسى هو للعقل ، مع كون الحواس طريقا أو بابا من أبواب المعرفة العقلية . بل إن العقل يحول المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية . مما يدل على ذلك قوله سبحانه : ﴿ ولا تقف ماليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾(١٤١) ، ﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴾(١٤٢) .

(١٣٧) الغاشية : ١٧ — ٢٠ .
(١٣٨) البقرة : ١٦٤ .
(١٣٩) الانعام : ٩٥ — ٩٩ .
(١٤٠) الاعراف : ١٧٩ .
(١٤١) الاسراء : ٣٦ .
(١٤٢) النحل : ٧٨ ، الملك : ٢٣ ، السجدة : ٩ .

فالحواس تؤدى دورها فى تقديم مادة للعقل ، الذى يقف وراءها ليجعل من هذه الإحساسات إدراكات ومعارف حقيقية . ودور العقل هنا ليس ذلك الدور السلبى ، كما عند جون لوك ، وإنما هو دور إيجابى . وإذا كان الفكر حكما على الشيء فإن الحس أحد عوامل هذا الفكر بالإضافة إلى العوامل الأخرى وهى الواقع والدماغ والمعلومات السابقة أو العقل . فالواقع مصدر المعلومات الحسية والحواس تنقل هذا الواقع إلى الدماغ ، والدماغ يميز هذا الانطباع للواقع ، والمعلومات العقلية تربط هذه العوامل لتكوين حكم هو الفكر(١٤٣) . والحس هنا فى عملية المعرفة أو الفكر لدى الإنسان مختلف تماما عن التمييز الغريزى الذى يتم لدى الحيوان من تكرار الإحساس بالواقع ، من أجل إشباع مركز الإحساس أو الحاجة العضوية . ومن ثم فإن الحس يخدم الطريقة العلمية ، لأنها تقوم على إجراء التجارب للوصول إلى الحقيقة ، وذلك بإخضاع المادة لظروف وعوامل جديدة وملاحظتها ومقارنتها بظروفها وعواملها الأصيلة ، ثم يستنتج من هذه العملية حقيقة علمية تجريبية . وبالملاحظة والتجربة ثم بالموازنة والترتيب ثم بالاستنباط القائم على المقدمات العلمية ، نصل إلى حقيقة علمية تكون مادة للتفكير ، أو للطريقة العقلية التى هى أساس التفكير وأساس الحكم(١٤٤) .

(٤) وإذا كانت التجربة أو الحواس تساهم بقدر ما فى عملية المعرفة ، إلا أنه من الخطأ الكبير والمغالطة الواضحة اعتبارها مصدرا وحيدا وميدانا وحيدا للمعرفة . بل هى لا تعدو أن تكون فرعا واحدا من فروع المعرفة العقلية . وهنا يقف القرآن فى وجه كل من المذاهب الفلسفية : التجريبية التى تعتبر التجربة المصدر الوحيد والميدان الوحيد للمعرفة ، والعقلية التى تنكر دور الحواس فى المعرفة ، والنقدية التى تحد المعرفة بأنها المعرفة فى حدود الظواهر التجريبية ، أو فى حدود عالم الشهادة بالتعبير القرآنى الفريد . ذلك أن القرآن جعل من عالم الشهادة ومافيه من محسوسات ، ينظر فيها بالنظر العقلى طريقا عقليا إلى معرفة جديدة غيبية ، هى وراء عالم الحس والشهادة ، وعلى رأس هذه المعرفة الإيمان بوجود الله سبحانه ووحدانيته .

---

(١٤٣) سميح عاطف الزين : طريق الايمان : ص ١٣ .
(١٤٤) المرجع السابق : ص ٢٤ — ٢٥ .

(٥) وموقف القرآن هذا كان له أثره فى آراء المتكلمين وفلاسفة المسلمين ، من حيث المبدأ ، وهو أن الحس خادم العقل ، وتابع له يمده بما يحتاج إليه من صور المعلومات فى مختلف الحقول والميادين المادية . كما يقول الغزالى : « والحس يدرك التعدد والتباين بتباين المكان أو الزمان . فإذا رفعا عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حاصلة فيما هو فى حيز واحد »(١٤٥) .

والجوينى من متكلمى المسلمين يرى أن الحواس أساس أو طريق من طرق العلم مثلها مثل البديهيات(١٤٦) . وقد جعل البغدادى كذلك العلم الحسى أحد أقسام العلم الضرورى وقسيما للعلم البديهى(١٤٧) .

ولعل تقدير دور الحواس والعقل فى المعرفة فى الإسلام ، أدى إلى منهج تجريبى فيما يتعلق بعالم الشهادة ، وجعل هذا المنهج خادما للإيمان . فى الوقت الذى لا يصح فيه لهذا المنهج أن يُنَصِّبَ نفسه حكما أو معيارا لما هو خارج ميدانه . ومن هنا كانت المخالفة للمنهج التجريبى غير الإسلامى بالغة ، لأنه لم يجعل لهذا المنهج ضابطا وهدفا كما فعل الإسلام ، إذ إنه جعل التجربة متجاوزة لحدود العالم الحسى أو عالم الشهادة إلى عالم الغيب الذى لا يخضع لمقاييس التجربة الإنسانية ، بينما جعل القرآن قوانين عالم الشهادة التجريبية لا تنفع إلا فى عالم الشهادة ، ولا يتجاوز دورها بالنسبة لعالم الغيب سوى أنها **تسلم بوجوده** . وهذا بخلاف نسبية « كانت » التى جعلت عالم الغيب خارجا عن نطاق قدرة العقل . بينما يرى الإسلام أن بإمكان العقل ، ومن خلال قوانين عالم الشهادة ، أن يسلم بوجود عالم الغيب وإن كان لا يستطيع أن يدلى بتفاصيل هذا العالم ، وإنما تكون المعرفة التفصيلية عنه من طريق آخر فوق قدرة هذا الإنسان وهو طريق الوحى .

ومن قواعد هذا المنهج التجريبى التى وضعها الحسن بن الهيثم ، مما أثر عنه فى كتاب المناظر قوله : « ونبتدئ فى البحث باستقراء الموجودات ، وتصفح أحوال المبصرات ، وتمييز خواص الجزئيات ، ونلتقط باستقراء مايخص البصر فى حال

---

(١٤٥) الغزالى : معيار العلم : ط ٢ ص ٦٣ .

(١٤٦) الجوينى : الإرشاد : ص ١٢ ، ١٣ .

(١٤٧) البغدادى : أصول الدين : ص ٨ .

الإبصار ، وماهو مطرد لايتغير ، وظاهر لا يشتبه ، من كيفية الإحساس . ثم نترق فى البحث والمقاييس على التدريج والترتيب مع انتقاد المقدمات والتحفظ فى النتائج ، ونجعل فرضنا فى جميع مانستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ، ونتحرى فى سائر مانميزه وننتقد طلب الحق لا الميل مع الآراء ... فلعلنا ننتهى بهذا الطريق الذى به يثلج الصدر ونصل بالتدريج والتلطف إلى الغاية التى عندها يقع اليقين ، ونظفر مع النقد والتحفظ التى يزول معها الخلاف وتنحسم بها موارد الشبهات ... »(١٤٨) .

وبهذا ننتهى إلى أن للحواس دورا مع العقل فى المعرفة ، ولكنه مع أهميته ليس دور مستقلا .

(ب) مجالات المعرفة الحسية وخصائصها وتقييمها

يمكننا بعد ذلك أن نذكر أهم خصائص المعرفة الحسية ومجالها وقيمتها فى المعرفة فنقول :

١ – إن أهم خصائص المعرفة الحسية أنها معرفة متصلة بالمحسوسات المادية ، فعالم الحس أو عالم الشهادة بتعبير القرآن هو مجال هذه المعرفة . إذ تقوم فيه الحواس بتأكيد واقعية عالم الشهادة وخارجيته واستقلاله عن الذات العارفة . ولكن هذه المعرفة فى تأكيدها لدور الحواس فى إثبات خارجية العالم الحسى وواقعيته ، لا تستقل بها وحدها إذ ليس فى الإحساس حكم وإنما الحكم للعقل ، وإن كان العقل لا يستطيع أن يحكم بشىء فى عالم المحسوسات دون أن تقدم له الحواس مادة المعرفة أو صورة عن هذه الأشياء فى الواقع . فالمعرفة العلمية أو المعرفة التجريبية فى طورها النهائى ، إنما تقدم علما مجاله الكون أو عالم المحسوسات . وقيمة الحواس هنا أنها تقدم صورا متفرقة عن الأشياء تجتمع لدى العقل فينظمها ويصفها ويحكم عليها .

(١٤٨)عن مقالة فى مجلة الحياة الثقافية بتونس ، عدد العلم والإيمان فى الإسلام ١٩٧٥ : للدكتور السويسى : ص ١٩٦ .

٢ – ومجال الكون مجال واسع تطلعنا فيه الحواس على ظواهر الأشياء ، ولا تستطيع أن تطلعنا على حقيقة الأشياء وكنهها . ومن هنا كان خطأ التجريبية التى تدعى أن الحواس والمعرفة الحسية ، هى التى تعطينا صورة صادقة عن الواقع وعن حقائق الأشياء وكيفياتها . ومن ثم كان متكلمونا المسلمون يعلمون خطورة هذا الادعاء من مثل المذاهب التجريبية ، فكان تقييدهم لدور الحواس وقيمتها فى المعرفة ومجالها ، فهى تؤكد وجود الأشياء ولا تعطى الأشياء وجودها ، وتؤكد واقعية الأشياء ولكنها لا تستطيع أن تدعى أنها تصل إلى حقائقها وكيفياتها ، ذلك أن أعلى أنواع المعرفة وهى معرفة الألوهية ، ليست داخلة فى حقيقتها فى مجال الحواس . والاستدلال على عالم الغيب ليس من لوازمه ولواحقه فى المعرفة معرفة حقيقته وماهيته وفحواه وكنهه ومن ثم كان دور الحواس ومجالها قاصرا عن الدخول إلى هذا المجال وإن التقدم العلمى مهما بلغ فى مجاله التجريبى لا يستطيع أن يعطينا أكثر من التأكيد على وجود العالم المحسوس ، ولكنه سيبقى قاصرا عن الدخول إلى ساحة المجهول بالنسبة لنا وهو حقيقة الأشياء وكنهها .

٣ – والمنهج القرآنى هنا متميز فى تقييم دور التجربة ومجالها عن كل المذاهب الفلسفية ، ذلك أنه لا يقبل ادعاء المذهب التجريبى فى الاقتصار على الحواس طريقا للمعرفة ، والاقتصار على عالم الشهادة مجالا لها . كما يجعل الحواس بابا للمعرفة العقلية وأنه لا قيمة للحواس فى عملية المعرفة بدون العقل الذى يوجهها ويضبطها ويجمعها ويرتب صورها ويعطى أحكاما على مجالاتها . كما يخالف تقييم المذهب الافلاطونى المتطرف فى تقييم دور الحواس الذى يجعلها لا تعدو أن تكون أشباحا أو ظلالا للحقيقة العقلية ولا يعدو دورها التذكير ، بل هى حجاب تحول دون الوصول إلى الحقيقة(١١٤٩) . كما يخالف المذهب النقدى لدى « كانت » الذى جعلها المضمون التجريبى للقوالب الفطرية أو لمقولتى المكان والزمان ، وإن كان المذهب النقدى أقرب من سابقيه إلى الحقيقة ، إلا أنه أخطأ إذ قصر دور العقل النظرى فى العمل مع الحواس فحسب أى اقتصر على الظواهر الحسية فحسب ، وفطمه عن معرفة مجال علم الغيب . ونحن نقدر له محدودية الإنسان فى معرفته وعجز عقله عن الوصول إلى كنه الأشياء وحقائقها ، ولكننا نجعل للعقل دورا مع الحواس ومن خلال النظر فى

(١١٤٩) هنترميد : الفلسفة : ص ٦٦ .

عالم الشهادة وقوانينها ، يمكنه به أن يستدل على مبدأ وجود عالم الغيب ، وإن كان بحاجة بعد ذلك إلى الوحى لمعرفة تفصيلاته .

٤ – كما أن من خصائص المعرفة الحسية أنها محكوم عليها بالتغير بحسب الشخص والظروف والعوامل التى تتحكم فى التجربة . وكل هذا يدعو إلى ضرورة ارتباط الإدراك الحسى أو الإحساس بالعقل الذى يضبط ظروف التجربة ، ويقوم بعملية الاستنباط والاستنتاج ، فيعطى للمعرفة الحسية ثباتا حتى يتصف هذا الإحساس بأنه علم أو معرفة .

٥ – كما أن المعرفة الحسية ذات طبيعة جزئية أى تدلنا على الأفراد والجزئيات ومن ثم فمجالها أن تعرفنا على مايحتويه الكون أو عالم الشهادة من أفراد وطبائعها من خلال التجربة . وقد جعل القرآن التعرف بالحواس على هذه المخلوقات وأفرادها وطبائعها من دلائل عظمة الله ، وتصلح لأن تكون دليلا على وجوده ووحدانيته وحكمته ، كما قال سبحانه : ﴿ **ومن آياته خلق السموات والأرض ومابث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير** ﴾(١٥٠) . وقال عز وجل : ﴿ **ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون * ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون * ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن فى ذلك لآيات للعالمين * ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن فى ذلك لآيات لقوم يسمعون * ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيى به الأرض بعد موتها إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون** ﴾ . وذكر سبحانه بآلائه ونعمه المشاهدة فقال : ﴿ **والأرض وضعها للأنام * فيها فاكهة والنخل ذات الأكمام * والحب ذو العصف والريحان * فبأى آلاء ربكما تكذبان * خلق الإنسان من صلصال كالفخار * وخلق الجان من مارج من نار * فبأى آلاء ربكما تكذبان** ﴾(١٥٢) . وغير هذا كثير فى القرآن من آيات تثير العقل لتوجيه نظر

---

(١٥٠) الشورى : ٢٩ .
(١٥١) الروم : ٢٠ – ٢٤ .
(١٥٢) الرحمن : ١٠ – ١٦ .

الحواس إلى أفراد المخلوقات ، وإلى عالم الشهادة بمافيه من عجائب وطبائع ومايثير الإعجاب ، لتكون هذه المعرفة الحسية أو العلمية التجريبية بهذه الأشياء طريقا لاستدلال العقل على وجود الله ووحدانيته وعظمته ، مما يقتضى الإيمان به سبحانه ، وزيادة اليقين وإخلاص العبادة له وحده سبحانه .

وعلى ذلك فالمعرفة الحسية تركز على الوحدة النوعية أو على الأفراد وليس على الجنس لأن ذلك من شأن المعرفة العقلية التى تعمم الظواهر الفردية وتجعلها فى مقولة الكليات . ومن ثم فالمحسوسات موضوع المعرفة الحسية . وتنقسم إلى ثلاثة كما قال أرسطو من قديم ، محسوس خاص لكل حاسة ، ومحسوس مشترك بين الحواس كاللون والعدد ، ومحسوس بالعرض مثل قولنا هذا الأبيض هو ابن فلان(١٥٣).

ونلاحظ كذلك أن المعرفة الحسية تطلعنا على المحسوس فى مجال مخصوص أو فى الحيز المحدود عليه بالزمان والمكان .

٦ – ولهذه المعرفة قيمة كذلك فى تمهيد الطريق للعقل وتسهيل المعرفة للأشياء وتسهيل عقد الصلة بين الإنسان والكون : صلة الانتفاع والتسخير وصحة التأمل والاعتبار . ومن ثم فالحواس موظفة وخادمة للعقل فى نظر القرآن . والخادم لا يكون بديلا عن سيده فى حال من الأحوال . وإذا مانظرنا إلى استعمال القرآن لهذه الحواس نجده يحرص على توظيفها فى خدمة الإيمان ، وخدمة الإنسان ، وهو يؤدى دوره العرفى فى الحياة ، والذى يقع على قمة هذا الدور أمانة الهداية التى كلفها الإنسان كما قال تعالى : ﴿ **إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا** ﴾(١٥٤) .

والمعرفة الحسية هى إحدى مقدمات الدليل العقلى ، إذ تكون يقينية فى تأكيدها على الأشخاص والأحداث المرئية فى العالم الخارجى . وقد عدها فلاسفة المسلمين ومتكلموهم فى مرتبة البديهيات ، بل جعلوها قسيمة لها وجعلوهما – البديهيات

(١٥٣) د . صليبا : تاريخ الفلسفة العربية : ص ٨٠ .
(١٥٤) الأحزاب : ٧٢ .

والحسيات ـ قسمين للعلوم الضرورية[1] ، التى تقف عليها المعرفة النظرية .

٧ – والحواس ذات طبيعة **ناقصة** لأنها تمثل جزءا من الوجود الإنسانى الذى يقوم على كينونة إنسانية مزدوجة ، تجمع بين الحواس والعقل ، وبين المادة والروح وتهيئ للإيمان بعالم الشهادة وعالم الغيب . والكينونة الإنسانية كينونة ذات فعالية فى عملية المعرفة ، سواء فى الإدراك الحسى أو فى الإدراك العقلى . وليست سلبية تتلقى وتقبل أثر الاحساس وتتحكم فيها ظواهر الكون المحسوس . وإنه مع الاعتراف بنقص الحواس وعيوبها[١٥٥] ، إلا أنّ ذلك لا يبرر الهجوم عليها ، لأنه يمكن إكمال هذا النقص وتصحيح هذه العيوب بالعقل وتوجيهه . كما أن الاعتراف بدور الحس فى المعرفة لايخوّل للمذهب التجريبى أن يجعلها هى المصدر الوحيد ذات القيمة الرئيسية فى المعرفة مع إنكار دور العقل بصورته الإيجابية ، وإلا أدى هذا الادعاء إلى موجات السفسطة والشك وإنكار الحقائق ونسبية المعرفة بل ضيق مجالها وانحسار ميدانها .

وعلى ذلك فإننا إذا كنا بصدد تقييم سليم للمعرفة الحسية فإنه يمكن القول : بأننا مع اعترافنا بعجز الحواس ومحدود ومحدوديتها وعيوبها وفرديتها إلا أنها تقوم بدور فى المعرفة مع العقل ، فهى أبواب المعرفة العقلية المنفتحة إلى عالم الشهادة ، والتى لولاها لما استطاع العقل أن يقدم حكما على هذا العالم المحسوس ، ولكنها مع ذلك ليست مصدرا وحيدا للمعرفة كما أنها ليست مصدرا مستقلا . وإذا كانت المعرفة الحسية أو المعرفة العلمية ـ التجريبية ـ بابا للمعرفة العقلية ، فإن المعرفة العقلية أعم فى دورها من العمل مع التجربة . وهذا هو موضوع الفصل القادم ، إن شاء الله تعالى .

---

(١٥٥) يقيم الغزالى الحواس فيضرب لنا مثالا بحاسة البصر ليدلنا على سبعة عيوب فيقول : « اعلم أن نور البصر موسوم بأنواع من النقصان ، فإنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه ، ولا يبصر مابعد منه ولا ماقرب ، ولايبصر ماهو وراء حجاب ، ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها . ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ويبصر أشياء متناهية ولا يبصر مالا نهاية له ويغلط كثيرا فى إبصاره فيرى الكبير صغيرا ويرى البعيد قريبا والساكن متحركا والمتحرك ساكنا . فهذه سبع نقائض لاتفارق العين الظاهرة » انظر : الغزالى : مشكاة الأنوار من مجموعة القصور العوالى : حـ ٢ مكتبة الجندى القاهرة ١٩٧٠ : ص ٧ .

الباب الثالث

المعرفة العقلية

وفيـــه :

تمهيـد :

الفصل الأول :

العقل وقواه وعلاقته بالحواس .

الفصل الثانى :

الإدراك العقلى ودوره فى تحصيل المعرفة .

الفصل الثالث :

مجالات المعرفة العقلية وخصائصها وتقييمها .

الباب الثالث

المعرفة العقلية

(تمهيـد)

إن الميزة الأساسية التى فضل الله بها الإنسان على سائر المخلوقات ، أنه كائن عاقل أو مدرك أو مفكر . ومن ثم فلا يستطيع مذهب أن ينكر المعرفة العقلية إذ هى ميزة الإنسان بما هو إنسان . وإن أشد المذاهب تطرفا ـ الحسيين الرواقيين ـ ليعترفون بالعقل ، ولكنهم يفضلون عليه الحس ، طريقا للمعرفة ، بل يؤولونه العقل على أنه حاسة من الحواس . وإذا كانت المعرفة العقلية معترفا بها نوعا من أنواع المعرفة وأنها تقوم على طريق المعرفة وهو العقل ففيم الخلاف إذن ؟

إن الخلاف إنما هو فى فهم العقل طبيعته وتكوينه ، بحسب العقيدة فى الوجود لدى كل فريق . كما يكمن الخلاف كذلك فى علاقة هذا الطريق من طرق المعرفة بالطريق الحسى السابق . وعلى ضوء الإجابة المختلفة فى طبيعة العقل وعلاقته بالحواس تكون الإجابة مختلفة كذلك فى تفسير الإدراك العقلى ، وتقدير دوره فى بناء المعرفة . ومن ثم فى مدى فعاليته فى معرفة قمة موضوعات المعرفة وهى الإيمان بالله تعالى . وهنا يكون الخلاف كذلك فى مجالات المعرفة العقلية ، هل هى مقتصرة على عالم الشهادة أم أنها تشمل عالم الغيب ؟ وماهى خصائص هذه المعرفة وقيمتها ؟ .

وسنوجز العبارة فى هذا الفصل فى هذه الأبحاث بين القرآن والفلسفة بحيث نعرض نظرة مذاهب الفلسفة الرئيسية : العقلية والتجريبية ، ونعرض نظرة فلاسفة المسلمين باعتبارها نظرة توفيقية . ونعرض مافهمناه على أنه نظرة القرآن فى كل مسألة من هذه المسائل إن شاء الله تعالى .

الفصل الأول

العقل وقواه الإدراكية وعلاقته بالحواس

سبق أن تعرضنا لمعنى العقل ومفهومه فى اللغة وفى اصطلاح فلاسفة المسلمين(١) ، حيث عالجنا هناك العقل على أنه قوة النفس الإدراكية أو على أنه النفس الناطقة . وقد تحدثنا كذلك عن نظرة القرآن لهذا الجانب من البحث فى العقل . وقيّمنا على أساسه نظرة فلاسفة المسلمين بحيث أرجعنا نظريتهم فى العقل وعمله فى الإدراك إلى نظريتين ــ بحسب المدارس الفلسفية الموجهة لهم ، وبحسب توفيقهم بين الدين والفلسفة ــ هما نظرية الإشراق ونظرية الاتصال . ومن ثم فإننا لانعيد ماقررناه هناك ، وإنما نعالج هنا النظرة الإجمالية لمفهوم العقل وقواه الإدراكية وعلاقته بالحواس ، بين القرآن والفلسفة .

(أ) مفهوم العقل وقواه الإدراكية بين القرآن والفلسفة

١ - العقل وقواه الإدراكية فى النظرة الفلسفية :

يغلب على النظرة الفلسفية اعتبار العقل جزءا من النفس ، تسميها النفس الناطقة ، كإحدى قوتى النفس الناطقة ، وتقابل قوة النفس الحاسة . ومن ثم اصطبغ مفهوم العقل بنظرتهم إلى النفس . .

أ ــ فالمذهب الحسية تنظر إلى النفس نظرة مادية إذ هى جسمية ومن ثم فإن نظرتهم إلى العقل نظرة مادية فهو جسم وفعله جسمى كذلك ، وأفكار العقل وإن كانت لاجسميات إلا أنها أفعال الأجسام(٢) . والعقل فى نظرة الفلسفة التجريبية

---

(١) انظر هذا البحث : طبيعة المعرفة عند فلاسفة المسلمين .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٢٦ .

الحديثة لدى جون لوك مثلا « عنصر أولى بسيط التكوين لا يتجزأ ولا يتحلل كما هو الشأن فى الشيء المادى(٣) » . إلا عند الموت . وهو فى معناه أحد قسمى التجربة الحسية ، إذ إن المعرفة عنده حسية ، أو تجريبية والتجربة نوعان : تجربة حسية تعتمد على الإحساس وتقوم على تقديم الانطباعات الحسية للعقل ، الذى يشبه الصفحة البيضاء . وتجربة باطنية أو هى التأمل العقلى الذى يعتمد على التفكير العقلى ، الذى يربط هذه الإحساسات ويكون عنها الأفكار . وهنا نلاحظ أن المذاهب الحسية تجعل من العقل عضوا ماديا هو الدماغ ، الذى يستقبل الآثار الحسية ويقوم بدوره المادى فى المعرفة كانعكاس لأثر الواقع . إذ الفكر عندها انعكاس الواقع المادى على الدماغ وأن الفكر ثمرة الدماغ والدماغ هو عضو الفكر كما تقول الماركسية(٤) .

ب ـ أما المذاهب العقلية : فإنها تنظر إليه على أنه جوهره فمثالية أفلاطون تنظر الى النفس على أنها من طبيعة عالم العقل أو عالم المثل المفارق للمادة . وهى روحية تدرك الروحيات أى فيها قوة ادراك وهى بحلولها فى البدن اجتمع إليها قوة الشهوة والغضب(٥) . والنفس هى واحدة وهذه قواها ، وهى بسيطة . وعلى ذلك فالعقل طبيعته مفارقة ومن عالم المثل . وهو ليس بحاجة إلى المادة بل البدن كمادة يعوق تعقله ، وسعادته بتعقل عالم المثل . فالبدن عائق له عن هذه السعادة . والمحسوسات إنما تذكر العقل بعالم المثل أو بالحقائق فى العالم العقلى التى هى الحقيقة ، والمحسوسات إنما هى ظلال وأشباح لتلك الحقائق العقلية المفارقة الصرفة .

كما أن أرسطو حارب الماديين فى اعتبار العقل نوعا من الحواس وحارب فى الوقت نفسه اقتصار فهم العقل على أنه قوة مفارقة ، وطبق عليه مبدأه فى القوة والفعل ، فكان عنده قوة للنفس التى عرفها بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى »(٦) بل هو

---

(٣) د . عزمى إسلام : جون لوك : ص ٣٢ .

(٤) جورج بوليتزر : أصول الفلسفة الماركسية : ١/٢٥٩ .

(٥) لا يخلو رأى أفلاطون فى ماهية النفس من غموض وتردد فهو يحدها فى محاورة (فيدون) تارة بأنها فكر خالص وتارة أخرى بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم دون بيان ارتباطهما ولأيتهما الأساسية وفى محاورة (الجمهورية) يرد أفعال النفس إلى ثلاثة : الإدراك والشهوة والغضب والنفس لها جزءان : جزء ناطق للإدراك وهو العقل وغير ناطق للشهوة والغضب والغضب متوسط بين الشهوة والعقل .
د . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٨٩ ، ٩٠ .

(٦) المرجع السابق : ص ١٥٦ .

النفس الناطقة أى النفس من جهة ماتعقل . ويفرق أرسطو بين عقلين : العقل الهيولانى الذى هو بالقوة أو المنفعل أو مجرد الاستعداد الذى يمكن الإنسان من إدراك معانى الأشياء وصورها . والعقل الفعال الذى ينتزع هذه المعانى أو الصور . والعقل المنفعل أو الهيولانى فى نظره ، كذلك ، هو جزء النفس الذى يتشكل بالصور العقلية ويقبلها ، ويخرجه من القوة إلى الفعل بتأثير العقل الفعال . وعلى ذلك فالعقل عند أرسطو قوة صرفة ، ومفارق لكل عضو ، وروحى بقسميه المنفعل والفعال ، وإن كان يعترف بالتجربة وأن المعقولات للعقل موجودة بالقوة فى الصور المحسوسة غير مفارقة وأنه لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس . والعقل عند ديكارت هو الذى يقفى وراء المعرفة ذلك أن النفس متحدة بالبدن ولكنها ليست متجزئة منقسمة كتجزئه وانقسامه . ومن ثم فمع اتحادها به هى غير له . وهى لا تتلقى الأثر مباشرة من أجزاء البدن بل تتلقاه من المخ ، إذ إن أصغر أجزاء المخ الذى تعمل فيه والتى يسمونها الحس المشترك(٧) . وديكارت هنا يرى أن الجسم متصل بالنفس اتصالا مباشرا عن طريق جزء واحد من الجسم هو الغدة الصنوبرية(٨) ، والإحساسات تنتقل من الأعصاب إلى هذا الجزء من المخ الذى تجىء منه وتنتهى إليه هذه الأعصاب وتبعث حركة كى تجعل النفس تحس(٩) .

جـ ــ أما فلاسفة المسلمين : فقد ساروا كذلك على النهج الفلسفى فى اعتبار العقل جزء النفس المدركة .

فقد جعله ابن سينا العقل النظرى فى الإدراك الذى يقابل العقل العملى فى الأخلاق وظيفة للروح الإنسانية ، بناء على أن الإنسان مزدوج فى طبيعته فهو جسم وروح ، فقال : « الروح الإنسانية : هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير . وذلك بقوة تسمى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها »(١٠) . وفلاسفة

(٧) ديكارت : التأملات : ترجمة د . عثمان أمين ط ٥ الانجلو ١٩٧٤ : تأمل ٦ ص ٢٦٣ ، ٢٠٤ .
(٨) كما فسر ذلك د . عثمان امين . انظر المرجع السابق : هامش ٢٦٤ .
(٩) المرجع السابق : ٢٦٤ - ٢٦٥ .
(١٠) ابن سينا : تسع رسائل (رسالة فى القوى الإنسانية) : ص ٦٣ .

المسلمين كما هو معروف يبنون نظرتهم للعقل على نظرتهم للنفس وكيفية خلقها ، فهو فيضى إشراق عند الفارابى وابن سينا وقائم على نظرية الاتصال كما عند ابن رشد .

وهو على مراتب أو هو ذو قوى هى العقل الهيولانى والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وهنالك العقل القدسى[11] .

٢ – العقل فى القرآن الكريم :

لقد أخطأت الفلسفة عموما فى فهم العقل ، حيث قررت أن تبحث فى مكان المعرفة العقلية أهى فى العقل أولا ؟ وأين موضع هذا العقل هل هو المخ أو الدماغ ؟ وهذا الخطأ مترتب على تعريفهم للنفس وعلى القول بجوهرية العقل سواء كان مفارقا أو متصلا بالبدن أيما الاتصال .

والقرآن فى نظرته للمعرفة العقلية ، أو للمعرفة الإنسانية المميزة للإنسان عن الإدراك الغريزى فى الحيوان ، لا يجعل العقل جوهرا بل يجعله عرضا أو صفة مميزة للإنسان ذلك أن الإدراك وظيفة الروح سواء كان الإدراك عقليا أو حسيا ، ولا يمكن حصر الإدراك بصورة دقيقة فى جزء معين دون غيره فى الإنسان ، لأن الانسان مخلوق من مادة وروح ، وتعمل كينونته الإنسانية بشكل متكامل ومتناسق وبسر لا يعلمه إلا الله سبحانه . وإن كان لنا ثمة علم فلا يعدو أن يكون وصفا لهذا الإدراك بحسب المدركات ، المحسوسات والمعقولات . وبحسب مابين القرآن من أوصاف وعمليات – كما سيأتى بيانه – .

فالقرآن مثلا لم يتحدث ولا فى كلمة واحدة عن العقل بصيغة العقل وانما ذكر التعقل أى الوظيفة أو العملية التى هى : تعقلون ويعقلون وعقلوه ونعقل ، وقد ذكرت هذه الوظيفة للانسان فى القرآن فى تسعة وأربعين موضوعا ، ولم يعن بها أبدا عضوا أو جوهرا اسمه العقل بل نجد أنه لم يعز التعقل الى عضو فى الرأس وانما عزاه الى جهة أخرى سماها القلب وهى ليست طبعا تلك الغدة الصنوبرية المادية وانما هى

---

(١١) ابن سينا : المرجع السابق : ص ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٧ والنجاة : ص ١٦٥ – ١٦٦ والشفاء – النفس – طبعة الهيئة : ص ١٨٦ ، ١٨٧ وانظر نفس البحث قوى العقل عند فلاسفة المسلمين : ص ٣٣٣ ومابعدها .

اللطيفة المدركة فقال سبحانه : ﴿ **أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها** ﴾[1] .

كما ذكر القرآن كذلك وظائف للعقل مثل : التذكر والتفكر والنظر والذكر والفقه والتدبر ، لتدل كلها على مايدل على التعقل ، من وظائف للإنسان ، بما هو إنسان مميز على سائر المخلوقات ، ويقوم بدور القيادة والاستخلاف فى هذا الوجود المحسوس أو فى عالم الشهادة والحياة الدنيا .

كما ذكر القرآن أعضاء نسب إليها هذه الوظائف . كالقلب والفؤاد وذكر ألفاظا تدل على حقيقة الإنسان كاللب ، والحلم وتدل على أنه فيه قوة رادعة ، كالنهى والحجر . ومدح أولى الألباب وأولى النهى ، وإن كانت الكلمتان تدلان على مايتميز به الإنسان على غيره ، وعلى مايطلقه جمهور الناس من وقار وهيبة وهيئة محمودة للإنسان ، وعلى مايحسنون اكتسابه من علم ينفع وعلى مايدل على صحة الفطرة واستقامتها . ولا أظن أن نسبة التعقل والفقه إلى القلب ، وجمع الفؤاد إلى البصر والسمع ، يدل على نسبة مادية فيكون المقصود من القلب هو العضو المادى ومن الفؤاد هو وسط القلب كموضع مادى كذلك ، بل إن لذلك توجيها مفاده أن القلب موضع أعمق الأفكار وأصدقها وأوثقها ، ودلالة على المعرفة العميقة ، ولاحتمال أن حركة القلب بالدم الذى ينبض يدل على الحياة ، فترتبط المعرفة أو الإدراك أو عمل الكينونة الإنسانية بحياة القلب . وأن التعبير بالفؤاد الذى هو « وسط القلب وهو من القلب كالقلب من الصدر »[13] ، كما قال تعالى ﴿ **فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور** ﴾[14] ، إنما يدل على عمق المعرفة وأنها راجعة إلى حقيقة الانسان المميز بها . أو كما قيل من أن مادة الفؤاد فى اللغة تدور على حمى وشدة حرارة[15] ، اذ قالوا فأد اللحم فأدا : شواه فهو فئيد . ومنه الفؤاد لحرارته وتوقده . ويطلق على قلب كل حى ذى قلب إنسانا كان أو غيره وجمعه أفئدة . ولكن القرآن لم

---

(١٢) الحج : ٤٦ .
(١٣) الالوسى : تفسير روح المعانى : جـ ١٤ إحياء التراث ، بيروت : ص ٢٠٢ .
(١٤) الحــج ٤٦ .
(١٥) مجمع اللغة العربية معجم ألفاظ القرآن الكريم : ١٢٦/٢ .

يستعمله إلا فى الإنسان فى مواضعه الستة عشر التى ذكره فيها ، ومن ثم جمع الله بينه وبين السمع والبصر لما فيه من الحرارة والحركة أو التوقد الذى يجعل هذه الحواس تعمل ، فتؤدى مهمتها معه فى الإدراك ، ولذا فقد جاء الجمع بين الحواس والفؤاد فى القرآن فى معرض الامتنان بالنعمة المذكرة لنا بأن الله سبحانه هو الواهب لنا مايميزنا عن سائر الحيوانات فقال سبحانه : ﴿ **وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١٦) . وعاتبنا على قلة شكره بعد أن مَنَّ علينا بها فقال سبحانه ﴿ **وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ماتشكرون** ﴾(١٧) .

وقد أدرك الإمام الغزالى الصلة بين النفس الناطقة والروح والقلب والعقل ، فجعلها جميعا بمعنى واحد ، وإن كان قد تأثر فى تعريفه لها بأنها جوهر ، وهو بهذا يعرفها كسائر فلاسفة المسلمين فيقول مثلا(١٨) :

أعنى بالنفس الناطقة : ذلك الجوهر الكامل الفرد الذى ليس من شأنه إلا التذكر والتفكر والروية ... وهذا **الجوهر** رئيس الارواح . وللنفس الناطقة أعنى الجوهر عند كل قوم اسم خاص . فالحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة . والقرآن يسميه النفس المطمئنة والروح الأمرى والمتصوفة تسميه القلب . والخلاف فى الأساس **والمعنى واحد** لا خلاف فيه . كما عرف القلب بمعنيين هما : أولا القطعة اللحمية الصنوبرية الشكل المودعة فى الجانب الأيسر من الصدر وهو منبع الروح . وثانيا : اللطيفة الربانية الروحانية المتعلقة بالقلب الجسمانى . وهذا المعنى هو حقيقة الإنسان المدرك العالم المخاطب المطالب المثاب المعاقب أى موطن التكليف والجزاء ويقول أيضا : إنه هو الروح الإنسانى المتحمل لأمانة الله المتحلى بالمعرفة .

ويعرف الروح بأنها فى أحد معانيها اللطيفة المدركة من الإنسان ، كالمعنى الثانى من القلب .

---

(١٦) النحــل : ٧٨ .
(١٧) الملــك : ٢٣ .
(١٨) الغزالى : الرسالة اللدنية (مجموعة القصور العوالى جـ ١) الجندى ، القاهرة ١٩٧٠ ص ١٠١ - ١٠٥ ، وروضة الطالبين وعمدة السالكين (مجموعة القصور العوالى جـ ٤) ١٩٧٢ : ص ٧٤ ، ومعارج القدس ، طبعة الجندى ١٩٦٨ : ص ٢١ ، الإحياء : ٣/٣ ، ٤ .

كما يعرف العقل بتعريفين :

أحدهما : يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور ، فيكون عبارة عن صفة العلم الذى محله خزانة القلب .

وثانيهما : يراد الدرك العام فيكون القلب أى تلك اللطيفة التى هى حقيقة الإنسان . ويعرف النفس فى أحد تعريفاتها بأنها اللطيفة العالمة التى هى حقيقة الإنسان .

أما المتكلمون(١٩) ، فقد كانوا أكثر حيطة فى معنى العقل إذ عرفوه بأنه مناط التكليف . وفسر الأشعرى مناط التكليف بأنه العلم ببعض الضروريات . كما عرفه القاضى : بأنه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المتسحيلات ومجارى العادات أما الرازى فقد فسره بأنه صفة غريزية يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات . فاعتباره عندهم صفة أو ميزة غريزية فيه ابتعاد عن اعتباره عضوا أو تسميته جوهرا . إلا ماكان من متأخريهم إذ سموه بالجوهر وإن شرحوا مقصودهم بالجوهر فقال السيد الجرجانى عنه أنه « موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فى جسم ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد فى ذاته مستغن عن الآلات الجسمانية »(٢٠) .

نعود فنقرر أن القرآن حينما تحدث عن المعرفة العقلية لم يكن يعنيه أن يعطينا نظرية فى العقل ، وإنما همه أن يعطينا العقل من جهة وظيفة الإنسان العقلية أو القلبية ، أو حتى نكون من أولى الألباب وأولى النهى . ولذلك فإذا ماجئنا لوظائف الإنسان بصفته مفكرا وعاقلا ومنوطا به وظيفة الاستخلاف فى الأرض ، وجدنا أننا إذا عبرنا عنها باستعمال العقل فإنها لا تنحصر فى العقل الذى هو مناط التكليف ، وإنما تتجاوزه إلى العقل الوازع والعقل المدرك والعقل الذى يناط به التأمل الصادق والحكم الصحيح(٢١) ، بل يعم الخطاب القرآنى كل مايتسع له الذهن الإنسانى من خاصة أو وظيفة .

---

(١٩) الايجى : المواقف شرح السيد الجرجانى : ص ٢٨٥ .

(٢٠) المرجع السابق : ص ٤٦١ .

(٢١) العقاد : التفكير فريضة إسلامية ، دار الهلال القاهرة ص ٥ ومابعدها .

فمن دعوة القرآن إلى التعقل عامة قوله سبحانه :

﴿ **إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون** ﴾(٢٢) .

﴿ **وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون** ﴾(٢٣) .

ومن خطابه إلى التعقل بمعنى أن يكون للإنسان عقل وازع يردعه عن الشر : قوله سبحانه : ﴿ **وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ماكنا فى أصحاب السعير** ﴾(٢٤) .

﴿ **ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها ومابطن ولاتقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلك وصاكم به لعلكم تعقلون** ﴾(٢٥) .

ومن خطاب القرآن الذى يريد به وظيفة الادراك قوله سبحانه :

﴿ **والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ومايذكر إلا أولوا الألباب** ﴾(٢٦) .

﴿ **لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب** ﴾(٢٧) ، ﴿ **ولكم فى القصاص حياة ياأولى الألباب** ﴾(٢٨) .

﴿ **أم تأمرهم أحلامهم بهذا أم هم قوم طاغون** ﴾(٢٩) .

أما خطابه الذى يريد به التعقل بمعنى **التفكير والاستنتاج** ، فقد ورد بعبارات التفكر والفكر والنظر والبصر والتدبر والفقه والذكر والعلم وسائر العمليات الذهنية

---

(٢٢) البقرة : ١٦٤ .
(٢٣) العنكبوت : ٤٣ .
(٢٤) الملك : ١٠ .
(٢٥) الأنعام : ١٥١ .
(٢٦) آل عمران : ٧ .
(٢٧) يوسف : ١١١ .
(٢٨) البقرة : ١٧٩ .
(٢٩) الطور : ٣٢ .

من ذلك قوله سبحانه ﴿ **قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون** ﴾(٣٠) .

﴿ **انظر كيف نصر الآيات لعلهم يفقهون** ﴾(٣١) .

﴿ **ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون** ﴾(٣٢) .

﴿ **قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون** ﴾(٣٣) .

﴿ **من إلهٌ غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تُبصرون** ﴾(٣٤) .

﴿ **أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها** ﴾(٣٥) .

(ب) علاقة العقل بالحواس بين القرآن والفلسفة

وعلى ضوء مفهوم العقل وطبيعته ، يمكن بيان الاختلاف بين القرآن والفلسفة فى علاقة العقل بالحواس :

١ - **فالمذهب الحسى التجريبى** : يجعل العقل نوعا من الحواس كما فى الاتجاه القديم ، ويجعله انعكاسا أو أثرا للمادة ، كما فى الاتجاه الحديد . وعلى ذلك فان الأهمية إنما هى للحواس والتجربة ، والعقل جزء من هذه التجربة الحسية ، ومعنى من معانيها . وترجع عمليات العقل إلى تداعى المعانى القائمة على الآثار الحسية فى التجربة . ولعل نظرية الظاهرة الثانوية(٣٦) تتفق مع هذا المذهب . تلك النظرية التى مفادها أن العلاقة بين الذهن والجسم أو بين العقل والحواس علاقة سببية ، غير أن هذه السببية ليست متبادلة بينهما ، وإنما يكون التأثير فيها من جانب فحسب ، أى أن الحواس تؤثر فى العقل أو التغيرات الجسمية تؤدى إلى حدوث تغيرات ذهنية . ومن ثم فليس النشاط العقلى إلا نتاجا ثانويا لعملية فيزيائية أو حسية بحتة .

---

(٣٠) الأنعام : ٥٠ .
(٣١) الأنعام : ٦٥ .
(٣٢) البقرة : ٢٢١ .
(٣٣) الزمر : ٩ .
(٣٤) القصص : ٧٢ .
(٣٥) محمد : ٢٤ .
(٣٦) هنترميد : الفلسفة : ١٤٣ .

٢ – **أما العقليون** : فيقدمون العقل على الحس وإن كانوا يعترفون بأن الحس يقدم صورة عن العالم الخارجي ولكن هذه الصورة لا قيمة لها عند أفلاطون أكثر من أنها تذكرنا بمثالها في العالم العقلي والحواس ، فالعلاقة علاقة مصاحبة وليست علاقة تأثير ، ولكن يتميز العقل بأنه هو الإدراك السليم ، دو المعرفة الواضحة المتميزة بينما تتميز الحواس بإدراك غامض ومبهم .

ويرى أرسطو كما تبعه في ذلك فلاسفة المسلمين : أن العلاقة بين العقل والحواس تقوم على التأثير المتبادل فالحواس تقدم للعقل صورا عن الأشياء من خلال الحواس الظاهرة والباطنة ، ويقوم العقل بتجريد وانتزاع الصور العقلية من معطيات الحواس بإشراق العقل الفعال عند ابن سينا والفارابي ، وباتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني عند ابن رشد . والفكرة قائمة على نظرية اتحاد النفس بالبدن ، فالعقل والحواس متحدان كذلك ومن ثم فإننا لا نستطيع الفكير دون صورة حسية ، كما أن الإحساسات تبقى متفرقة دونما عقل يجمعها ويجرد منها الصورة العقلية .

أما « كانت » فيجعل الفكرة مكونة منهما معا وإن كان يجعل لصور الفهم أو مقولات العقل تسلطا على التجربة الحسية .

٣ – **أما القرآن الكريم** : فإنه ينظر إلى أن ثمة علاقة واضحة بين العقل والحواس ، إذ إنهما مشمولان بطبيعة الإنسان المزدوجة ، المادية والروحية المخلوقة لله سبحانه والتي تحيا بقدرة الله وتؤدي دورها المعرفي بما آتاها من استعدادات وطاقات .

والعلاقة بين العقل والحواس في القرآن تقوم :

أ : على عدم الاقتصار على كل واحد منهما بعينه ، وعدم تفسير الآخر به ، فلا الحس عقلا ، ولا العقل حسا ، وإنما كلاهما مخلوق لله في طبيعة الإنسان المخلوقة لله سبحانه ، والمشمولة برعايته وعنايته .

ب : يجتمع عمل الحس والعقل معا ، فالحس ليس طريقا وحيدا ، كما أنه ليس طريقا مستقلا ، وإنما تعمل الحواس والعقل معا . كما يقول الله سبحانه : ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه**

مسئولا ﴾(٣٧) ، ﴿ وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة ﴾(٣٨) .

جـ : الحواس والعقل معا فى مجال المحسوسات فحسب ، وإن كان العقل منفردا بقوانينه فى معرفة ماوراء عالم الشهادة . وفى مجال عالم الحس تنتهى المعرفة الحسية أو التجريبية أو العلمية القائمة على الملاحظة والتجربة الى معرفة عقلية . وهذا يعنى أن الحس بإدراكاته لا معنى له إلا بالعقل ، وليس هذا إلغاء للحواس ولا لدورها فى المعرفة . أما كيفية انتهاء المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية أو كيفية العلاقة بين الحواس والعقل ، فلا يدخل فى نطاق مهمة القرآن ومنهجه فى إثارة القضايا ، إذ إنه ليس كتابا لعلم النفس أو الفيزياء أو التشريح . وإن كان لا يرتضى النظريات الفلسفية التجريبية والعقلية المتطرفة ولا تؤدى إلى تصوره النزعة النقدية ذلك أنها وإن اعترفت بالعلاقة بين الحس والعقل معا إلا أنها حصرت دور العقل النظرى فى الظواهر الحسية . بينما جعل القرآن لهذا العقل قدرة الاستدلال على وجود عالم الغيب من خلال قوانينه فى عالم الشهادة سواء بالنظر إلى المحسوسات وتحويل هذا الإدراك الحسى إلى إدراك عقلى (حس وعقل معا) أو باستدلاله بالقوانين العقلية التى ليس منشؤها الحس أو لا تتعامل مع الحس وإنما بالاستنتاج أو الفكر .

يقول الله سبحانه :

﴿ قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون ﴾(٣٩) .

﴿ ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون * ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدى العمى ولو كانوا لا يبصرون ﴾(٤٠) .

﴿ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ﴾(٤١) .

---

(٣٧) الاسراء : ٣٦ .
(٣٨) النحل : ٧٨ والملك : ٢٣ .
(٣٩) الأنعام : ٤٦ .
(٤٠) يونس : ٤٢ - ٤٣ .
(٤١) البقرة : ٧ .

ففى هذه الآيات اعتبار بطريقين هما الحس والعقل معا كما نقل الرازى[٤٢] قولا فى تخصيص القلب والسمع بالختم مقالة : « قالوا وإنما خص القلب والسمع والبصر[٤٣] بذلك لأن الأدلة السمعية لا تستفاد إلا من جهة السمع والأدلة العقلية لا تستفاد إلا من جانب القلب » .

وإذا كان العقل له الأهمية الكبرى فى المعرفة الإنسانية ، حيث إن المعرفة الحسية تصبح عقلية بل هى قسم من أقسام المعرفة العقلية . فما هو الإدراك العقلى هذا ومادوره فى تحصيل المعرفة ؟

(٤٢) الرازى : مفاتيح الغيب : ١/١٨٥ .
(٤٣) البصر غير موجودة فى النص أضفتها لإتمام المعنى .

الفصل الثاني

الإدراك العقلي ودوره في تحصيل المعرفة

لا يستطيع أحد أن ينكر أن العقل طريق من طرق المعرفة ، ولكن على ضوء الخلاف فى النظرة إلى العقل وعلاقته بطرق المعرفة الأخرى ، حصل خلاف بين كل من الحسيين والعقليين فى تفسير هذا الإدراك العقلى الذى هو ثمرة للعقل ، بحسب معناه وطبيعته عند كل ، ومن ثم فى أهمية الدور الذى يقوم به العقل فى تحصيل المعرفة . والمسألة تحسم بشكل سليم وحل شامل فى منهج القرآن إذ يتميز عن كل من المذهبين الحسى والعقلى بأنه دور نعلمه من رب العقل وخالقه وخالق الكون وكل شيء . وحيث إن الإدراك أو العقل أو التفكير ميزة الإنسان الرئيسية التى تميز الإنسان عن الحيوان ، فإن العقل قد اكتسب أهمية كبيرة فى الاعتماد عليه فى تحصيل المعرفة مع الاختلاف فى التفسير . والمسألة ترجعنا إلى أول مخلوق إنسانى على وجه الأرض . يزده الله بهذه الميزة المعرفية على المخلوقات حتى على العاقلة منها كالملائكة . والقرآن قد تميز بالإشارة إلى أصل المعرفة(٤٤) العقلية التى يعود إليها إدراكه . ومن هنا فإننا سنذكر بإيجاز دور المعلومات المسبقة أو السابقة فى المعرفة العقلية . ثم نتبعه بعد ذلك بتفسير المعرفة العقلية بين المذاهب الفلسفية ـ التجريبية والعقلية ـ وبين القرآن الكريم مع بيان دور العقل فى تحصيل المعرفة .

(أ) المعلومات السابقة وأثرها فى الإدراك

أشار القرآن الكريم إلى أن الله سبحانه زود الإنسان بمعلومات مسبقة على الإدراك العقلى ، على ضوئها يستطيع العقل إن يعطى حكما على الواقع من خلال الحواس

---

(٤٤) انظر الفصل الأول من هذا الباب .

وعلى ضوئها يستطيع أن يستنتج فى عملية القياس أو الفكر . إذ أن هذه المعلومات يقينية ، ولا خلاف فيها بين العقلاء . وهى ليست مغروسة فى الفطرة أو مخلوقة كمعلومات جاهزة فى العقل الإنسانى عند ولادته ، وإنما هى ناشئة ومتكونة بعد الولادة . إذ يقول سبحانه مشيراً إلى أن الإنسان قد ميزه الله بعلم من نوع جديد حينما امتحن الملائكة ، وأنه أعطى آدم علما جديدا بالتلقين . كان من جملة ماعلمه إياه معلومات ليست نظرية ولا تحتاج إلى دليل عليها ، إذ لا تنتظر مهمته المعرفية الخبرة الإنسانية الطويلة حتى تشكلها . ثم أصبحت هذه المعلومات متوارثة فى الإنسانية مع استعداد العقل للتسليم بها دون أن يشغل نفسه فى مصدرها ، إلا إذا سار على منهج شكى معرفى ، كما فعل الغزإلى وديكارت . يقول الله تعالى مشيرا إلى ذلك ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ماعلمتنا إنك أنت العليم الحكيم** ﴾(٤٥) . فالآية الكريمة تشير إلى أن العقل والحواس لا يمكن أن يؤديا دورهما بدون هذه المعلومات السابقة . ولا نعيد ماذكرناه فى الفصل الأول ــ عن أصل المعرفة البعيد ــ من أن الذى يميز نظرة القرآن عن الاتجاه العقلى الذى يعترف بهذه الأفكار السابقة ، أنه لم يجعلها فطرية مخلوقة مع الإنسان بل جعلها حاصلة له بعد ولادته ، فقال سبحانه : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(٤٦) . كما أنه لم يجعلها مكتسبة بالحواس ولا بالعقل ، بل رتب عليها دور الإحساس والعقل فى المعرفة ، وجعل فى إمكان العقل أن يفهمها ويسلبها تسليمه بوجوده وبأنه عاقل ، وأنه يحس وإن كان لا يمنع أن تنضج عند الإنسان بنضج عقله وحواسه وكافة أبعاد نموه .

ومن ثم فإن دور هذه المعلومات أساسى فى المعرفة ، سواء منها المعرفة العقلية التى مصدرها الحواس مع العقل ، أو المعرفة العقلية بطريق الاستدلال أو التفكير . فهى فى المعرفة العلمية أو العقلية عن طريق التجربة إحدى العوامل فى الإدراك العقلى ، بالإضافة إلى الحواس والواقع والعقل . وفى المعرفة العقلية التى طريقها النظر العقلى أو الاستدلال ، هى كذلك أساسية فلا يثمر الفكر أو القياس بدونها .

(٤٥) البقرة : ٣١ – ٣٢ .
(٤٦) النحل : ٧٨ .

والمذاهب التجريبية تنكر وجود هذه المعلومات وتقول : إن العقل صحيفة بيضاء ، تنعكس عليه الانطباعات أو الآثار الحسية ، فيقوم بالحكم عليها على أساس آلى راجع إلى تداعى المعانى .

(ب) الإدراك العقلى ودوره فى تحصيل المعرفة فى المذاهب الفلسفية

١ - **يرى المذهب التجريبى** : أن العقل إنما هو الحس أو التجربة أو أحد معانى التجربة ، وانعكاس الواقع المادى على الدماغ المادى . فالعقل عند الحسيين صحيفة بيضاء تطبع الحواس عليه آثارها . وإن قام العقل بعمل كالتأمل والتنظيم فإنما يقوم بذلك وهو معتمد كليا على التجربة أو الإحساس . وإذا كان العقل إحساسا أو من طبيعة مادية ، فالإدراك مادى حتى وإن سميناه إدراكا عقليا ، ذلك أن الشبيه يدرك الشبيه . وعلى ذلك فالعلم عند الأبيقوريين(٤٧) هو أعلى أنواع الفكر الذى يتدرج من الفكرة الحقيقية كصورة للشىء منطبعة فى الحس بفعل مباشر ، وهى واضحة ودقيقة بالبداهة الحسية ، أو أنها تحمل الشهادة بحقيقة موضوعها ، تلى هذه الدرجة درجة التصديق الذى يقوم فى النفس بتجاوب مع التأثير الخارجى الحسى . تليها درجة الفهم ، ثم درجة العلم الذى هو تنظيم المعرفة الحسية . فتفسير الإدراك العقلى هنا لا يلمح فيه أثر العقل كقوة نشيطة ، أو إيجابية فى المعرفة ، بل إن الإدراك كله لا يخرج عن دائرة المحسوس ، وليست معانيه إلا آثارا للإحساسات .

وهذا المعنى أو القوة الداخلية للمعرفة والتى كانت تسمى الحواس الباطنة عند الحسيين القدامى ، أصبحت عند التجريبية الحديثة - كما عند جون لوك - تتخذ اسم العقل ، ولكن هذا الإدراك العقلى لا يعدو أن يكون ثمرة للتجربة الباطنة المستندة إلى التجربة الحسية فى الخارج . والإدراك الحسى متوقف على العقل الذى يقتصر دوره على التأمل فيما تقدمه له الحواس(٤٨) . وللعقل قوة احتفاظ بالأفكار البسيطة التى تكونت فى العقل ، ويحتفظ العقل بهذه الأفكار إما بالإبقاء عليها مدة معينة فى

(٤٧) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٢٢٤ .

(٤٨) د . عزمى إسلام : جون لوك : ص ٩٤ - ٩٦ .

الذهن ، وهذه العملية يسميها تأملا . وإما بإحياء الصور الذهنية أو الأفكار مرة أخرى بعد أن تكون قد اختفت من مخيلتنا ، ويطلق على هذه العملية اسم التذكر .

واعتراف لوك بقوة التذكر يجعله معترفا ضمنا بفعالية العقل وإيجابيته ، كما يجعله معترفا إلزاما بأن هنالك معلومات سابقة بديهية قبل التجربة ، مختزنة فى الذاكرة أيا كان مصدرها . وإن كان لوك يرد كل عمليات العقل من تمييز ومقارنة وربط واستخدام الأسماء وتجريد إلى التجربة . ومن ثم فدور العقل سلبى وقابل فى المذاهب التجريبية .

٢ – أما المذهب العقلى : فهو ينصف العقل ويقدسه طريقا وحيدا للمعرفة . وإن كان لا ينكر أن الحواس لها قيمة ما ودور ما ، ولكن الدور الحقيقى للعقل والإدراك العقلى هو المعرفة أو العلم على الحقيقة .

ويعلق العقليون الأهمية الكبرى على المعلومات السابقة ، أو الضروريات ، والتى لها الأهمية الرئيسية والدور الرئيسى فى تفسير الإدراك العقلى .

(أ) ويتطرف المذهب العقلى على يد أفلاطون فيجعل البرهان العقلى أو التأمل العقلى لعالم المثل هو الإدراك العقلى المعترف به ، والحواس لا تقدم شيئا ، فالعقل والعقل وحده طريق المعرفة ، وهو نفسه من طبيعة عالم المعقولات ، الذى هو العالم الحقيقى . فالتذكر هو العملية العقلية التى تكون الإدراك العقلى ، إذ هو استرجاع ماكانت النفس حاصلة عليه من معلومات عقلية قبل حلولها فى البدن وتقييدها بقيوده الجسمية .

ويكتسب الإدراك العقلى قيمته ودوره من أنه إدراك للعالم المعقول المجرد المفارق ، والذى يتصف بالثبات والضرورة والكلية . والأحكام العقلية من ثمة متصفة بهذه الأوصاف . إذ الإدراك من جنس الوجود ، والوجود عقلى صرف ، ومن ثم فالإدراك عقلى كذلك . وهو أسمى من أن ينشغل بالجزئيات بل إن انشغاله إنما يكون بالكليات .

(ب) وقد سار ديكارت : على التركيز على دور العقل فى المعرفة . بل إن تجربته الشكية المنهجية كانت من أجل تأسيس المعرفة العقلية وإعطاء المبرر اليقينى لاستعمال

العقل وفعاليته الرئيسية فى المعرفة . ولمّا وصل إلى الحقيقة الواضحة المتميزة والتى تسندها فطرة الإنسان أو حدسه الذهنى الفطرى الصافى ، رد الإدراك العقلى إلى هذه الحقيقة الواضحة المتميزة ، إذ انطلق منها بإدراك عقلى لإثبات وجود الله ووجود العالم الخارجى .

والفكر عند ديكارت هو الذى يشك ويفهم ويدرك ويثبت وينفى ويريد أولا يريد ، ويتخيل ويحس ويرجع ديكارت جميع أنماط التفكير إلى نمطين عامين هما الإدراك والإرادة . فالإحساس والتخيل والتصور للأشياء العقلية ليست إلا أنماطا للإدراك ، والرغبة والنفور والإثبات والإنكار والشك أنماط للإرادة(٤٩) .

والحكم العقلى إنما يرجع إلى الاستدلال فقط بل إن الاستدلال والاستنباط والاستقراء كلها ضروب من الحكم على التصورات حتى إن العلم الطبيعى يعتمد على النظر والاستدلال العقلى . وإن كان للتجارب فى تكوينه أثر ، فلا يكون ذلك فى مبادئه ، وإنما فى ناحيته العملية التطبيقية وحدها ، « أما معرفة الطبيعة فترجع إلى النظر العقلى والاستدلال »(٥٠) .

والأفكار عنده ثلاثة أنواع(٥١) : أفكر فطرية ، وأفكار عارضة تأتى من الخارج ، وأفكار مصطنعة نكونها نحن .

ونلاحظ أن دور العقل فى المعرفة كان قلقا بين كل من العقليين والتجريبيين . إذ العقليون يعتبرونه الأهم وإليه ترجع المعرفة ، بينما يقلل الحسيون من أهميته ، ويقدمون عليه الحواس . إلى أن عرض « كانت » فهما جمع فيه بين العقليين والتجريبيين ، مع اعتباره فى الوقت نفسه عقليا ، وإن كان يتميز عنهم بالنقدية ، كمذهب يحلل إدراكنا ويرجعه إلى أصوله ومكوّناته الأولى أى إلى مقولات العقل والتجربة معا .

(جـ) « كانت » ودور العقـــل فى المعرفة

حلل « كانت » الأحكام التى نطلقها على الأشياء تحليلا انتهى به إلى إرجاعها إلى

(٤٩) ديكارت : مبادئ الفلسفة : ص ١٢٦ ، ص ١٢٧ ، التأملات : تأمل رقم (٢) ص ١٠١ .
(٥٠) د . نجيب بلدى : بسكال : ط ٢ دار المعارف القاهرة ١٩٦٨ : ص ٥٥ .
(٥١) ديكارت : التأملات التأمل رقم (٣) ص ١٣٦ - ١٤٢ ، انظر تفصيلها نفس البحث ص ٨١ – ٨٢

مصدرين معا للمعرفة ، هما الواقع والذات العارفة . وإلى طريقين للمعرفة معا ، وهما الحواس والعقل ، وإن كانت الأهمية للعقل أكبر فى هذه الأحكام ، إلا أنه جعل للحواس وللواقع أهمية كبيرة كذلك ، بل إن أهمية العقل ودوره ينحصران فى الواقع المحسوس ، أو فى التفكير فى المدركات الحسية وتحويلها إلى معرفة عقلية . وتسمى هذه العملية بالنقدية .

وقد جعل « كانت » الإدراك قائما على عمليتين : عملية الإدراك الحسى ، وعملية الفهم . وفرّق بينهما بأن جعل عملية الإدراك الحسى من اختصاص ملكة الحساسية ، بينما جعل عملية الفهم من اختصاص ملكة الفهم ، « فالموضوعات معطاة لنا عن طريق الحس ، والحس وحده هو الذى يمدنا بالإدراكات الحسية ، وأما عن طريق الفهم فإن الموضوعات تصبح متعقلة وتتولد عنها مفاهيم »(٥٢) وعلى هذا فالتفكير عند « كانت » « ليس مجرد عملية عرفانية نستعين منها ببعض المفاهيم أو التصورات ، وإنما هو أيضا عملية تركيب ننتقل فيها من الحدوس الحسية إلى خبرات مترابطة تنصب على موضوعات العالم »(٥٣) ، فما يصدر عن الحس هو مادة المعرفة التى هى موضوع الإدراك الحسى ، ومايصدر عن الفهم هو صورة المعرفة أو المبدأ الباطن للذات العارفة .

والحساسية لها صورتان أو مقولتان هما ؛ مقولة الزمان ومقولة المكان ؛ وهما مقولتان عقليتان فطريتان ، وإن كانتا لا تعملان إلا مع التجربة ، أى ليستا قائمتين لا فى الخارج ولا بذاتهما ، بل حدسان صرفان أوليان ، أو تصوران ينبعان من الذهن . وعملهما إنما هو جمع وتنظيم الإدراكات الحسية .

أما ملكة الفهم فهى ملكة تأليف وتركيب ، « تسمح لنا بالانتقال من الحدوس الحسية إلى تجارب مترابطة تتعلق بموضوعات العالم الطبيعى . وليس التفكير ــ بصفة عامة ــ سوى عملية ذهنية نرد عن طريقها معطيات الحس المتناثرة إلى ضرب من الوحدة . ولهذا يقرر « كانت » أنه ليس للتفكير من معنى سوى الحكم ، والحكم نفسه إنما ينحصر فى رد كثرة التمثلات إلى الوحدة عن طريق الاستعاضة عن التمثل

---

(٥٢) د . ذكريا إبراهيم : كانت ، ص ٦٨ .

(٥٣) المرجع السابق : ص ٦٩ ، إميل بوترو : فلسفة كانت : ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ .

الجزئى المباشر ، بتمثل آخر أعم منه يكون من شأنه أن يضمه مع تمثلات أخرى عديدة « وهذا مانسميه باسم التصور أو المفهوم »(٥٤) . ولهذه الملكة مقولات عقلية كذلك كمقولة الجوهر والسببية وغيرهما تقوم هذه المقولات مع الحدوس للحسية بتحويل المدركات الحسية إلى مدركات عقلية .

ومن ثم فالدور الأول الذى يقوم به العقل فى تحويل الإحساس الخام إلى ثمار الفكر الناضجة يتلخص فى تحويل الإحساسات إلى مدركات حسية ، أى إلى إدراك الشىء فى مجموعه .

والدور الثانى ، وهو الأهم ، يتمثل فى تحويل المدركات الحسية الى مدركات عقلية ، أو إلى أحكام عقلية على الأشياء . وهذا الدور لا يعتمد على التجربة أو الإحساس اعتمادا مباشرا ، وإنما يجعل للعقل دورا إنشائيا .

وفى حقيقة الأمر أن « كانت » مصيب فى أن الحس والعقل جميعا للمعرفة . ولكن دور العقل فى المعرفة عنده يقتصر على الظواهر الحسية أو على التجربة حتى مع إثباته للعقل دورا إنشائيا فى الحكم على الأشياء ، ذلك لأنه وإن لم يعتمد العقل على الحس مباشرة فى إصدار أحكامه إلا أنه مدين للحدوس الحسية أو الأفكار الأولية التى هى ليست بلا تجربة حسية ، أى لا قيمة لها ولا تقوم بذاتها دون أن تكون مع تجربة حسية . وفى ذلك يقول « كانت » فى كتابه « نقد العقل الخالص : » إن الذهن أو الأفكار بدون مضمون تعد جوفاء ، والإدراكات الحسية بدون مفاهيم تعد عمياء »(٥٥) .

ولكن الذى يؤخذ على « كانت» : هو حصره لدور العقل فى مجرد تحويل المدركات الحسية إلى أحكام عقلية واقتصاره على الظواهر الحسية فحسب ميدانا لهذا العقل النظرى أما الشىء فى ذاته ــ بتمييزه ــ أو عالم الغيب ــ بالتعبير القرآنى ــ فليس داخلا فى مجال هذا العقل ، بل لا يستطيع حتى مجرد إثباته أو نفيه . ومن ثم كانت نظرة القرآن أشمل وأقيم لتوضيح دور العقل(٥٦) .

(٥٤) د . زكريا ابراهيم : كانت أو الفلسفة النقدية : ص ٨٠ .

(٥٥) المرجع السابق : ص ٧٩ .

(٥٦) كما سنبينه بعد قليل إن شاء الله تعالى .

٣ – **أما فلاسفة المسلمين** فيغلب عليهم الطابع العقلى التوفيقى بين المذهبين التجريبى والعقلى ، وبينهما من جهة وبين القرآن من جهة أخرى . مع بروز واضح لما يسمى بنظرية العقول عندهم(٥٧) .

يقيم فلاسفة المسلمين الإدراك العقلى على الحواس والعقل ، فالحواس الظاهرة تتصل بالمحسوسات وتقوم الحواس الباطنة بجمع أشتات الخامات الحسية وتنظيمها وتركيبها وتسمى هذه العملية بعملية الانتزاع والتجريد أى انتزاع صور المعرفة من المحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة مع تجريدها من المادة . ويقوم بذلك العقل فى أول درجاته وهو العقل بالقوة أو الهيولانى وتحصل بعد ذلك عملية عقلية هى عملية الإدراك العقلى . ذلك إما بإشراق معرفى من العقل الفعال المفارق الذى يعود فى سلسلة العقول إلى الله . ينتقل بسبب إشراقه العقل بالقوة إلى العقل بالفعل ويتدرج من عقل هيولانى إلى عقل بالملكة « تحصل فيه من الكمالات المعقولات الأولى التى يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية . وأعنى بالمعقولات الأولى المقدمات التى يقع بها التصديق لاباكتساب ، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتا ألبتة مثل : اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء »(٥٨) .

ثم يتدرج بعد ذلك إلى عقل بالفعل ، وهو فى حالة استعداد كامل بحيث يمكن أن تحدث فيه الصورة العقلية التى تكتسب بعد الحقائق الأولية ، فإذا أدرك هذه الصور أو المعانى انقلب عقلا مستفادا .

وهذا التدرج والانتقال من مرتبة إلى أخرى إنما يكون بإشراق العقل الفعال ، كعقل خارجى وهو عقل فلك القمر ، عند الفارابى وابن سينا أى عند مدرسة الفيض والإشراق(٥٩) ، كما أن الصورة التى يكتسبها العقل المستفاد لا تحدث عن طريق التجريد فحسب بل لابد من معونة العقل الفعال الخارجية ، « وهو ذات ماجوهره عقل مابالفعل ومفارق المادة . فإن ذلك العقل يعطى العقل الهيولانى الذى هو بالقوة عقل ، شيئا مابمنزله الضوء الذى تعطيه الشمس للبصر لأن منزلته من

(٥٧) راجع نظرية العقل نفس البحث : ص ٣٣٠ ومابعدها .
(٥٨) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٥٧ ، ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٦ .
(٥٩) انظر نفس البحث نظرية الإشراق فى تفسير المعرفة : ص ٣٥٠ .

العقل الهيولانى منزلة الشمس من البصر »(٦٠) . فهذا العقل الفعال ، عنده مبادئ الصور العقلية مجردة . أى هو قوة عقلية « فإذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال ، وأشرق عليها نور العقل الفعال فينا ، استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت فى النفس الناطقة ، لا على أنها تنتقل من التخيل إلى العقل منا ، ولا على أن المعنى المغمور فى العلائق يفعل مثل نفسه ، بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال »(٦١) .

أما على أساس نظرية الاتصال لدى ابن رشد ، فإن العقل الفعال ليس خارجا عن النفس الانسانية . ومن ثم فإن الإدراك ينحصر فى التجرد عن المادة بفعل العقل الفعال(٦٢) . والعقل الفعال عنده ــ كما عند أرسطو ــ جزء من النفس التى هى جوهر غير جسمى يقوم من الجسم مقام الصورة من المادة . ومن ثم فإذا اتصلت النفس الإنسانية بالبدن كان لها فعلان ، أحدهما : خاص بانتزاع المعانى وتجريدها . والآخر : استعداد لقبولها .

وعلى ذلك فدور العقل الإنسانى فى المعرفة لدى فلاسفة المسلمين ، رئيسى وهام ، ولكن أهميته لا تلغى الحواس ، حيث هى طريق الاتصال بالمحسوسات التى تقدم معطيات حسية تمر بمراحل من التجريد للصور عن المادة ولو احقها . وفى الوقت نفسه ، لا تجعل العقل الإنسانى مقصورا فى عمله على التجريد والانتزاع فحسب ، أى لا تجعله مقصورا فى عالم الحواس ، وإنما هو بدوره فى المعرفة محتاج لمعونة خارجية ربانية ، وإن اختلف فى تفسير هذه المعونة هى هل بإشراق وفيض كما عند الفارابى وابن سينا ومن تبعهما فى مدرسة الإشراق . أو بأن جعل الله فى العقل الإنسانى نفسه هذه القوة الربانية التى هى سبب ثانوى يعود إلى السبب الرئيسى فى الخلق والعلم وهو الله سبحانه ، كما عند مدرسة الاتصال لدى ابن رشد . ومن ثم يحصل الاختلاف بين المدرستين فى تفسير الإدراك العقلى تبعا لا ختلافهما فى تفسير عملية

---

(٦٠) الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة : ص ٥٨ .

(٦١) ابن سينا : الشفاء (النفس) طبعة الهيئة العامة : ص ٢٠٨ .

(٦٢) د . محمود قاسم : فى النفس والعقل : ص ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، وانظر تفسير المعرفة لدى مدرسة الاتصال من نفس البحث : ص ٣٦٢ ومابعدها .

المنح الربانى لهذا العقل وعمله فى المعرفة . وهذا الاختلاف لا ينقص من دور العقل طريقا للمعرفة ، فضلا عن أنه يجعل نظرية فلاسفة المسلمين فى الإدراك العقلى ودوره متميزة عن نظرة الحسيين ، فتجمع بين الحس والعقل ، ومتميزة عن نظرة العقليين فتجعل الحس طريقا لانتزاع صور المعرفة من المحسوسات ، ومتميزة عن المذهب النقدى إذ إنها لا تحصر المعرفة فى الظواهر الحسية ، لأن الاعتماد على المنح الربانى فى المعرفة وإن أساءوا التعبير بنظرية فكلية للعقول ، إلا أنها تجعل للعقل دورا أكثر من أن يكون مقصورا على معرفة الظواهر الحسية فحسب . إنما يتجاوزه إلى ما وراء هذه الظواهر ، هذا مع أننا نأخذ على نظرية فلاسفة المسلمين فى الوقت نفسه تفسيرهم الإدراك العقلى أو المعرفة بنظرية العقول ، وهى نظرية وثنية الأصل ، وإساءتهم التعبير عن المفهوم الإسلامى الذى يرجع الخلق والمعرفة إلى الله أولا وأخيرا . كما أننا نأخذ عليهم تجاوز الحد فى شرح المعرفة ومبادئها ، حيث جعلوا للعقل دورا أساسيا خارج نطاقه وهو تفصيلات عالم الغيب من كيفية تفسير للخلق وكيفية تفسير للمعرفة ، وغير ذلك ، من تأويلهم للنصوص وفهمها على أساس عقلى ، بشكل أخرجهم فى كثير من التعبيرات عن أن يمثلوا حقيقة التصور الإسلامى ، أو حتى السماح لنا بتسمية فلسفتهم « **فلسفة إسلامية** » **بكل ماتعنيه الكلمة من معنى دقيق** وسليم .

جـ ـــ الإدراك العقلى ودوره فى تحصيل المعرفة فى القرآن الكريم

١ – الإدراك واللغة :

يقرر القرآن الكريم فى مسألة طرق المعرفة دور اللغة ، كأهم مايمتاز به الإنسان ، والمعرفة ذات علاقة واضحة باللغة ، وإذا كان للحواس أدواتها وللعقل أدواته ، فإن الحواس والعقل لا يستغنيان عن اللغة ، لأن كلاهما يعبر عن الصورة الذهنية التى يحدثها إدراك الشيء بلفظ يشير إلى هذه الصورة العقلية أو المعنى . ومن ثم فإن من حكمة الله سبحانه أنه هيأ للغة العربية قبيل بعثة النبى ﷺ وحدة اللهجة واللغة . وقد كان فى حفظ الله تعالى للقرآن الكريم تثبيت وحفظ للغة نفسها فى ألفاظها ودلالات هذه الألفاظ على المعانى الموضوعة لها . لذلك فإننا لا نستطيع أن نتحدث

عن الإدراك العقلي ودوره في تحصيل المعرفة دون أن نشير إلى هذه الملاحظة ، لأننا إذا قلنا إن القرآن قد جعل للعقل والحس دورا معا في عملية المعرفة ، اقتضانا ذلك إلى أن نأتي بالدليل على هذه الدعوى من القرآن الكريم ، وهنا لابد أن نواجه مسألة دلالة ألفاظ الآية على المعاني التي هي دعوانا . وهذا يستلزم بدوره أن نعرف أن هذا اللفظ يدل على هذا المعنى بعينه ، وهو أمر لا غنى عنه في عملية المعرفة نفسها . ومعنى ذلك أنه لابد أن تسبق عملية المعرفة العقلية معلومات سابقة في دلالة الألفاظ على المعاني . ومن هنا أشار القرآن الكريم إلى هذه المسألة بقوله سبحانه : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين * قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ماعلمتنا إنك أنت العليم الحكيم** ﴾[1] ففي هذه الآية إشارة واضحة للدور الذي تقوم به اللغة ، حيث عرض المسميات على الملائكة ، ولم يعرض الأسماء ، كما يفهم من إعادة الضمير في قوله (عرضهم) ولم يقل عرضها ، إذ إن السؤال إنما هو عن الأسماء لا عن المسميات ، فالامتحان في العلم والعلم هنا في المعاني أو الصور الذهنية الدالة على الأشياء من خلال أداة التعبير أو اللغة .

ومن هذا المنطلق نجد البحث في الدلالة أي دلالة الألفاظ على المعاني ، بحثا في الإدراك العقلي كما أنه بحث في العلوم الشرعية . أي أن هذا البحث لازم لأخذ الأحكام الشرعية وعنصراه الرئيسيان : النص الشرعي أو اللفظ ، والمعنى العقلي أو الصورة الذهنية التي وضع بإزائها هذا اللفظ وهو مبحث لغوي .

وكلا الأمرين اللفظ والمعنى طارئان على الإنسان في نظر القرآن الكريم لقوله سبحانه : ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾[٦٤] .

٢ - الحواس والعقل معا :

ونلاحظ أن الآية السابقة تدلنا على طريق للمعرفة جامع بين السمع والأبصار

---

(٦٣) البقرة : ٣١ - ٣٢ .

(٦٤) النحل : ٧٨ .

والأفئدة أو بعبارة أخرى جامع بين الحواس والعقل **معا** طريقا للعلم .

وهذه ميزة للقرآن على غيره فيما يتعلق بمصادر المعرفة . ومن ثم فإن القرآن يأخذ على المذاهب البشرية انشطاريتّها فى تحديد طريق المعرفة . فيأخذ على التجريبيين حصرهم لطريق المعرفة بالحواس واعتبارهم العقل حسا أو انعكاسا لأثر الحواس . كما يأخذ على العقليين تطرفهم فى تقديس العقل وتجاوزهم فى تقدير دوره فى المعرفة . فالقرآن لايؤيد فكرة الصراع بين الحس والعقل ، بل يجعلهما منسجمين انسجام الفطرة الإنسانية المخلوقة بإحكام وتكامل فيما بين أجزائها ، وهو يريد لهذين الجانبين ، الحس والعقل ، أن يتكاملا معا فى صياغة المعرفة . ومن ثم فإن الصراع بينهما يؤدى إلى إهدار قيمة كل منهما وإهدار دوره ومن ثم إهدارهما معا . فتعطيل الحراس تعطيل للعقل كما قال سبحانه : ﴿ **ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون** ﴾(٦٥) . وتعطيل العقل تعطيل للحواس من حيث خدمتها لقضية **المعرفة** ، حيث إن الذى يفقد عقله يصبح فى عداد من لا تنفعه حواسه فى قضية **المعرفة** . ومن ثم كان فاقدا للأهلية وغير مكلف . ولا تعود حواسه تفيده أكثر من أداء دورها الحيوانى الغريزى كسائر الحيوانات . وهذا يعنى أن التجربة الحسية لا معنى لها ولا وجود لإدراك حسى الا بالعقل . بحيث يمكننا أن نقول إن القرآن لا يقر أن تكون الحواس طريقا **وحيدا** للمعرفة ، كذلك لايقرها طريقا **مستقلا** لها . وهذا مانلاحظه من الآية السابقة إذ إنه لما تعطل العقل مشارا إليه بالقلب فى الآية انعدم دور الحواس طريقا للعلم ـ وإن كانت تؤدى دورها الحيوانى ـ وفى القرآن تعبير الحواس ولا يعنى الا الحواس مع العقل فى المعرفة ، وتعبير بالعقل ، وهو أعم من أن يكون مع الحواس فى المعرفة . فالحواس لا تعمل إلا مع العقل أو الفؤاد كما قال سبحانه : ﴿ **إن السمع والبصر والفؤاد** ﴾(٦٦) **وقال** ﴿ **وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة** ﴾(٦٧) ولكنه عبر بالحواس ، ولم يذكر الفؤاد فى آية أخرى وجعل الحواس طريقا لشكر الله المعبر عنه بالهدى والعلم فقال

---

(٦٥) الأعراف : ١٧٩ .

(٦٦) الاسراء : ٣٦ .

(٦٧) النحل : ٧٨ .

سبحانه : ﴿ **إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا** ﴾(٦٨) . وردد بين الحس والعقل إذ إن كلا منهما يعمل مع الآخر طريقا للعلم ، فقال عن الذين لم تنفعهم حواسهم وعقلهم فكانوا من أصحاب النار . ﴿ **وقالوا لو كُنا نسمع أو نعقل ماكنا فى أصحاب السعير** ﴾(٦٩) وهذا يدل من وجه آخر على أن العقل هو الذى يقف من وراء الحواس فى عملية المعرفة ، إذ لو كانت الحواس كافية لإقامة الحجة لما اتبعها بقوله « أو نعقل » فعطف « نعقل » على « نسمع » يقضى بأنه لا قيمة للحواس وحدها فى المعرفة دون العقل ، إذ العقل هو الذى يجعل إدراكات الحواس معارف حقيقية . وهذا هو مايميز الإنسان عن غيره من الحيوانات التى لها إحساس .

وإذا كانت الحواس والعقل يعملان معا وطريقا واحدا من طرق المعرفة فإن الدور الأساسى إنما هو للعقل وليس للحواس .

٣ - دور العقل فى المعرفة القادمة عن طريق الحواس :

إن أول مايقوم به العقل هو استقبال الآثار الحسية القادمة عن طريق الحواس ، للواقع الخارجى ، فيقوم بتمييز هذه الإحساسات تمييزا أوليا ، أى يتصورها . وتصورها بالمفهوم المنطقى أن يكون لها ثمة صورة فى العقل . وبهذا التمييز يفترق الإنسان عن الحيوان ، اذ الحيوانات تستقبل حواسها الآثار الحسية من أجل إشباع غرائزها العضوية وبلا أدنى تمييز أو تصور ، أى بلا علم . والإنسان يحس ليعلم ، إن التصور هنا أحد قسمى العلم وهو يقابل التصديق . فالتصور حصول صورة الشىء فى الذهن ولا حكم معه أو كما يسميه الكاتبى القزوينى تصوراً فقط(٧٠) . والتصديق : تصور معه حكم . ولعل هذا العمل للعقل إنما هو من قبيل وظيفة التمييز .

ثم هنالك دور ثان يقوم به العقل وهو الحكم على هذه الصورة القادمة من الحواس

(٦٨) الانسان : ٢ - ٣ .

(٦٩) الملك : ١٠ .

(٧٠) القطب الرازى : القواعد المنطقية شرح الشمسية للكاتبى : ص ٧ .

وهو تابع لوظيفة العقل التمييزية كذلك ، إذ لا حكم بلا تصور فالحكم على الشىء فرع عن تصوره كما يقولون . وهنا يقوم العقل بتنظيم التجربة وتمثل المدركات الحسية وتحويلها إلى مدركات عقلية ، بما أوتى من قوة منحه الله إياها ، والحكم على الأشياء الحسية ، وإن اقتضى واقعا حسيا وعملا للعقل وحسا ينقل الواقع ، يحتاج كذلك وبصفة أساسية إلى معطيات سابقة على التجربة هى ملك للعقل ، وإن كانت ليست مفطورة فيه أى ليست مخلوقة فيه قبل ولادته ، وإنما تنشأ له بعد ذلك(٧١) . ونستطيع أن نقول إن العقل هنا يقوم بالإضافة إلى دوره التمييزى بدور وظيفى آخر هو هضم التجربة الحسية وجعلها معرفة عقلية .

وعلى ذلك فالعقل أو الجهة المدركة فى الإنسان بعد الحواس من قلب أو فؤاد ، ــ بحسب ماوضحنا سابقا ــ هو الذى يناط به الدور الرئيسى فى الفكر ، ولكنه لا يستغنى عما تقدمه له الحواس فى هذا النمط من الفكر .

وقد أطلق البعض(٧٢) على الطريقة التى يتم بها تشكيل هذا التصور أو الفكر التمييزى اسم الطريقة العلمية . وأطلق على مايتم بعد ذلك من ربط هذه الصورة الذهنية بمعلومات سابقة فينشأ عن هذا الربط حكم أو تفكير تجريبى اسم الطريقة العقلية من جهة ما يكون موضوع هذا الفكر أو الطريقة الواقع فى العالم المحسوس .

فالطريقة العلمية إذن منهج معين فى البحث ، يسلكه الإنسان ليصل إلى معرفة بالأشياء الواقعية المحسوسة ، عن طريق التجربة ، بإخضاع المادة لظروف وعوامل مناسبة ، ويقوم بالملاحظة والموازنة والترتيب والاستنباط والاستنتاج . فإذا وصل من خلال هذا المنهج إلى تحقيق فرضه فإنه يستعمل معلومات سابقة لتعميم فرضه ولتثبيت صدقه ، فيدعى أنه وصل إلى قانون علمى هذا القانون العلمى معرفة عقلية قائمة على ملاحظة وتجربة واستنتاج ، أى قائم على إعمال للحواس والعقل معا ، وفى نطاق مايمكن للحواس الاتصال به وماهو فى مجالها .

ونلاحظ أن هذا الدور للعقل بهاتين الوظيفتين فى مجال الواقع ، التميز والتجريب

(٧١) انظر ماسبق بحثه عن المعرفة بين الفطرة والاكتساب : ص ٢٣٢ ، ٢٨١ .

(٧٢) سميح عاطف الزين : طريق الإيمان : ص ٢٤ .

فمن أجل الوصول إلى معرفة عقلية أو إدراك عقلى أو قانون علمى هو مايسميه العقليون معرفة « بعدية » أى بعد الخبرة والتجربة .

والقرآن هنا يضع هذه القاعدة فى المعرفة العقلية التى تعمل فيها الحواس والعقل معا ، ولكن بغير حصر للمعرفة بأنها حسية فى نطاق الحواس كما تدعى التجريبية ، وبغير حصر للمعرفة كلها على أنها فحسب هى هذه المعرفة للظواهر المحسوسة كما يرى « كانت » .

فالقرآن ملىء بالآيات التى توجه الإنسان إلى الكون من خلال حواسه ، فينظر ويسمع ويرى ويلمس ، أى يحس ثم يعقل ذلك بتدبر وتذكر وتفكر . ويشير القرآن مع استخدام الحواس العقل الذى ينظم ويصنف ويقارن ويوازن ويستنتج . يقول الله سبحانه : ﴿ **أفرأيتم ماتحرثون * أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون * لو نشاء لجعلناه حطاما فظلتم تفكهون * إنا لمغرمون * بل نحن محرومون * أفرأيتم الماء الذى تشربون * أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون * لو نشاء جعلناه أجاجا فلولا تشكرون * أفرأيتم النار التى تورون * أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون * نحن جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين** ﴾(٧٣) ويقول عز وجل ﴿ **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت * وإلى السماء كيف رفعت * وإلى الجبال كيف نصبت * وإلى الأرض كيف سطحت * فذكر إنما أنت مذكر** ﴾(٧٤) .

٤ – دور العقل وحده :

ولكن العقل لا يقف عند دور معرفة الظواهر الحسية كما قصره عليه « كانت » . بل إن الحكم على الأشياء أو المعرفة العقلية بالحس والعقل معا وظيفة من وظائف العقل . ولا يقتصر العقل على هذه الوظيفة فى دائرة العالم المحسوس أو عالم الشهادة . بل إن هذه المعرفة العقلية تصبح طريقا لمعرفة عقلية أسمى لا يستعمل فيها العقل الحسى أبدا ، وإن كان يجعل من القانون العقلى أو المعرفة العقلية ـ التى كانت عن طريق الحس والعقل معا وأصبحت عقلية وملكا للعقل ـ جزءا من عملية التفكير مضافا

(٧٣) الواقعة : ٦٣ – ٧٣ .
(٧٤) الغاشية : ١٧ – ٢١ .

عليها معلومات أولية أو معطيات لا علاقة لها بالتجربة بل هى ملك للعقل ، ويقوم العقل بطريقة عقلية صرفة بالجمع بين معرفة عقلية ومعرفة أولية أو بين معرفتين عقليتين بطريقة عقلية ليصل إلى معرفة جديدة وراء العالم المشاهد ولا يستطيع أن ينالها بعمل العقل مع الحواس لأنها من طبيعة عالم الغيب التى هى ليست تجريبية وإن كانت واقعية أى متحققة بمعنى أنها ليست ذهنية صرفة وإن كانت ذهنية فى العقل فإن وجودها فى العقل تابع لوجودها الحقيقى . والعقل هنا له دور فعال فى الوصول إلى معرفة الغيب أو التسليم بوجود عالم الغيب . بل ان هذا الدور للعقل يمثل الصلة الحقيقية بين عالم الشهادة وعالم الغيب ذلك أن الإنسان هو الذى يمثل دور الخلافة فى الأرض وسخر له مافى السموات والأرض جميعا ، وهو نفسه من عالم الشهادة . فلو كان عقله لا علاقة له ولا دور إلا فى عالم الشهادة فحسب ، فكيف يمكنه أن يربط نفسه وعالم الشهادة كله بالله سبحانه ، والله سبحانه ، غيب لا يقع فى عالم الأشياء ولا ينحصر فى عالم الشهادة كما قال سبحانه : ﴿ **ليس كمثله شىء وهو السميع البصير** ﴾ .[٧٥] ومن هنا كانت ميزة الإدراك العقلى فى القرآن أن هذا الإدراك يتوجه إلى عالم الشهادة وعالم المحسوسات أو المادى الذى يعيش فيه ، فيدركه ولكن لا من قبيل إدراك المادة للمادة أو الشبيه للشبيه . بل يدركه بسر روحى فيه هو العقل أو الفؤاد أو القلب مع الحس . ويتوجه إلى عالم الغيب إذ هو حلقة الوصل بين عالم الشهادة وعالم الغيب فيدرك بهذا العقل أن الله سبحانه خالقه وأنه واحد أحد سبحانه لا شريك له ، فهو بهذا يسلم من خلال نظره فى عالم الشهادة وقوانين عالم الشهادة ، وما أوتى من عقل وتفكير وتدبر وتذكر ، بوجود عالم الغيب فتتحقق له الميزة المعرفية على سائر الموجودات . كما يصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة بالإيمان والهدى وعبادة الله وحده وتوجيه مافى عالم الشهادة ، إلى مافى عالم الغيب ولهذا أثر كبير فى حياته إذ إنه إنما يعيش فى عالم الشهادة ويستعد لأن يعيش فى عالم الغيب .

وحين نسيت البشرية هذه الميزة للإنسان وعقله ودوره خبطت فى صراع بين دور الحس ودور العقل . وحقيقة الأمر أن هذا الصراع المعرفى فى طريق المعرفة ، إنما هو تبع للصراع العقدى أو تبع لصراع النظرة فى الوجود . فالمادية تجعل الحس طريقا

---

(٧٥) الشورى : ١١ .

وحيدا ومن ثم فلا إيمان بالله ولا بعالم غيب . والعقلية تجعل العقل وحيدا ولكنها تشتط فتجعل الألوهية لا تعدو أن تكون فكرة عقلية . والنقدية تجمع بين المذهبين فتنصف العقل فى أن تجعل له دورا فى عالم الشهادة ، ولكنها تقطع صلته ودوره بعالم الغيب ، فلا تجعل للعقل النظرى ــ بتعبيرها ــ إمكانية الاستدلال على عالم الغيب . بينما جعل القرآن فى قدرة العقل ــ كما ذكرنا ــ أن ينظم عالم الشهادة ويؤمن بعالم الغيب . ولكنه لا يخرج على طبيعته وانحساره فى أنه مخلوق لله لله عز وجل . والمعرفة فى عالم الغيب لا سبيل إلى تفاصيلها فى عالم الشهادة ، والعقل الإنسانى مع روحانيته يعيش فى عالم الشهادة ، فمن ثم من أين تكون له معرفة تفصيلية بعالم الغيب وقوانينه التى ليست فى متناول العقل ليفكر فيها ، كما أن مفرداته ليست فى عالم الشهادة حتى يتقدم العقل والحواس لمعرفتها ؟ ولذا فإن دور الإنسان فى هذه الحياة عابد الله سبحانه ، يحتاج لأن يعرف عن عالم الغيب مايوجه مسيرته فى الحياة الدنيا ، وما يدفعه للعمل ولتصور مايستقر عليه حاله بعد ذلك . والعقل كما قلنا لا يستطيع فى هذا المجال أكثر من التسليم بمبدأ الوجود . فمن أين يعرف إذن مافى عالم الغيب ، ومقدار المعرفة التى تلزمه منه ؟ إنه يعرفها من طريق فوق المستوى البشرى ، من خالق الكون وخالق عالم الشهادة وعالم الغيب . والخبير العليم بما يلزم هذا الإنسان من معرفة من الله سبحانه ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** ﴾(١) وهذا لا يتأتى إلا بطريق النبوة بأن يرسل الله سبحانه عبدا من الناس يصطفيه ويبلغه ــ عن طريق الوحى ــ أمره ونهيه لعباده ، ومايلزمهم من علم هم بحاجة إليه ــ وهذا سيكون مبحثا فى الفصل الخامس إن شاء الله ــ وجعل من هذا العلم الذى يرسله لخلقه مصدرا للعلم ، وهو ما نسميه بالدليل النقلى أو السمعى . ولا ننسى أن هذا الدليل السمعى إنما تسليمه دليلا قائم على دور العقل نفسه ، إذ إن العلم بوجود الله سبحانه رأس العلم بعالم الغيب وهو علم يقع فى دائرة العقل .

٥ – القرآن وتفسير الإدراك العقلى :

إن القرآن وإن لم يكن فى منهجه أن يُنَظِّرَ الإدراك العقلى ــ أى لم يجعل منه

---

(٧٦) الملك : ١٤ .

نظرية ـ إلا أنه قدم لنا هيكلا عاما لوظائف العقل ودوره فى تحصيل المعرفة . بما يخدم منهجه فى دعوة الناس كافة إلى عبادة الله وحده . وشمول المنهج وعمومه لأفراد البشر قاطبة يجعله يخاطبهم من خلال وظائف للعقل بما يناسب حال المدعوين ، وبما يناسب الموقف الذى يقدم لهم فيه الحقيقة . وإذا قرأنا كتاب الله سبحانه وجدنا أنه يقدم لنا مجموعة من الألفاظ الدالة على وظائف الفطرة العاقلة ، يخاطب بها الناس من أجل أن يعملوا عقولهم ، ويقبلوا على عبادة الله سبحانه .

والقرآن فى طريقته هذه فى معالجة مسألة الإدراك متميز على المذاهب الفلسفية التى جعلت مسألة الإدراك مسألة نظرية فيها طابع التحكم المادى ، حتى المذاهب العقلية قد غالت فى نظرتها إلى العقل وقدسته ، وجعلت دوره فى تحصيل المعرفة حتميا ، ولا يخلو من الآلية ، وان لم تكن هذه الآلية مادية صرفة . بينما يركز القرآن على وظيفية الإدراك العقلى ، وفعاليته فى توجيه الإنسان توجيها صحيحا فى الاعتقاد والعمل . أليس الإيمان أنضج ثمرة للإدراك العقلى ؟ والإيمان ليس مسألة نظرية ، وإنما هو دافع إلى العمل ، دون أن ندخل فى كون العمل ركنا فى ماهيته أو غير ذلك ، لأن المسألة المهمة هى أن الله سبحانه لم يكن ليطلب مجرد تصديق وإقرار دون أن يكون الإنسان ملتزما بالمتطلبات العملية لهذا الإيمان .

وعلى ضوء منهج القرآن فى تفسير الإدراك العقلى تفسيرا وظيفيّاً ، نستطيع أن نتبين الوظائف التالية :

(أ) وظيفة التعقل :

والمعبر عنها بقوله سبحانه (يعقلون،وتعقلون،ويعقلها،وعقلوا،ونعقل) ومدح سبحانه من لهم عقل فوصفهم بأنهم « أولوا الألباب » و« أولوا النهى » كما عبر عن العقول بالأحلام .

ونلاحظ من خلال الآيات الكريمة التى ذكر فيها التعقل ومشتقاته أن التعقل وظيفة عامة لكل أنواع الإدراك ، ولجميع عمليات التفكير والنظر والفقه والتدبر والتذكر . ولكننا إذا نظرنا إلى الآيات التى ذكر فيها التعقل ذكرا صريحا نجدها تشير إلى الأدوار التالية .

ـ وظيفة تعقل تشير إلى الإدراك الإنسانى المتميز المنسجم مع الفطرة التى لا تتناقض مع نفسها بأن تقول شيئا وتخالفه ، وهو يشير إلى أن العاقل هو الذى يُعمل عقله ولا يتناقض معه فيعمل بما يعلم ولا يسوى بين الخبيث الضار والطيب النافع . فالذى يعقل إنما يلجم الأمور بلجام العقل ، فلا يترك لنفسه الحبل على الغارب ومن الآيات الدالة على ذلك المعنى قوله سبحانه :

﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون ﴾(٧٧) .

﴿ قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث . فاتقوا الله يا أولى الألباب لعلكم تفلحون ﴾(٧٨) .

ـ وظيفة لتحصيل العلم بالقياس ، وذلك لاستنتاج معرفة عقلية إيمانية ، مثل الإيمان بقدرة الله على البعث ، من خلال آية أو معجزة حسية مشاهدة قال الله تعالى : ﴿ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون ﴾(٧٩) .

ـ وظيفة تشير إلى دور العقل فى فهم الآيات القرآنية والعلم بها . كما قال تعالى : ﴿ أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ماعقلوه وهم يعلمون ﴾(٨٠) .

﴿ والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ومايذكر إلا أولو الألباب ﴾(٨١) .

﴿ قل تعالوا أتل ماحرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا ، وبالوالدين إحسانا ، ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها ومابطن ، ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ، ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ﴾(٨٢) .

---

(٧٧) البقرة : ٤٤ .
(٧٨) المائدة : ١٠٠ .
(٧٩) البقرة : ٧٣ .
(٨٠) البقرة : ٧٥ .
(٨١) آل عمران : ٧ .
(٨٢) الأنعام : ١٥١ .

ـ دور التعقل يجنى ثمار النظر إلى الواقع ومافيه من مشاهد كونية وأسرار نفسية فى الإنسان أى إعماله فى عالم الشهادة ، إعمالا يوصل إلى رأس المعرفة ، وهى معرفة الله سبحانه . وهنا نلاحظ دور العقل مع الحواس ، والارتفاع بالإنسان من مجرد أنه مخلوق مع سائر الكائنات . إلى أنه مخلوق مميز عنها بقدرة استنتاج المعانى من النظر فى الأشياء .

قال الله تعالى : ﴿ **إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون** ﴾(٨٣) .

ويدعو الله الانسان إلى التعقل كذلك لمراحل خلقه سبحانه للإنسان وأطوار وجوده فيقول عز وجل : ﴿ **هو الذى خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخا ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلا مسمى ولعلكم تعقلون** ﴾(٨٤) .

ـ ويبرز القرآن دور العقل مع الحواس فى عالم الشهادة ، فيجعل دور العقل معطلا فى هذا الميدان بتعطل الحواس ، وهنا نرى دور الحواس فى عملية المعرفة ، وأن العقل فى مجال الحسيات لا يعمل بدونها كما قال تعالى :

﴿ **صم بكم عمى فهم لا يعقلون** ﴾(٨٥) و﴿ **إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون** ﴾(٨٦) . كما أنه أبرز فى آيات أخرى أن الحواس لا قيمة لها فى المعرفة بغير تعقل ، إذ قال سبحانه : ﴿ **أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون** ﴾(٨٧) ، وقال ﴿ **فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور** ﴾(٨٨) .

---

(٨٣) البقرة : ١٦٤ .
(٨٤) غافر : ٦٧ .
(٨٥) البقرة : ١٧١ .
(٨٦) الأنفال ٢٢ وانظر أيضا النحل ١٢ لأداء نفس المعنى .
(٨٧) يونس : ٤٢ .
(٨٨) الحج : ٤٦ .

ـ كما يجعل القرآن الحقيقة التاريخية طريقا عقليا للعلم . ويجعلها مقدمة من مقدمات الدليل ويقينية إذا كانت ثابتة مهما كابر الخصم وعاند . ومن أمثلة ذلك : إبطال ادعاء اليهود أن ابراهيم كان يهوديا وادعاء النصارى أنه كان نصرانيا . فيرتبون على ذلك أحقيتهم بالدين وأحقية دينهم بالخلود . وهم إنما يقيمون دليلهم المنتج لهذه القضية فى نظرهم على مقدمات تاريخية مزورة ومن ثم يصبح استنتاجهم مزورا أى لا ينتج لهم هذا الاستدلال إلا باطلا وجهلا . حيث يقول الله سبحانه ﴿ **قل يأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله * فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون * يأهل الكتاب لم تحاجون فى إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون * هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون * ماكان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وماكان من المشركين * إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى والذين آمنوا والله ولى المؤمنين** ﴾(٨٩) .

ـ ويجعل القرآن كذلك دور العقل فى المعرفة بالاعتماد على الحقائق الواقعية والمعلومات المسلمة التى لا جدال فيها . كما قال تعالى ﴿ **وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدّله قل : مايكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا مايوحى إلى إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم * قل : لو شاء الله ماتلوته عليكم ولا أدراكم به ، فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون** ﴾(٩٠) .

ـ كما يجعل القرآن للعقل دورا فى تحصيل المعرفة من خلال رؤية المشاهد وسماع القصص الدالة على مصارع الغابرين نتيجة انحرافهم عن منهج الله سبحانه . من ذلك قوله سبحانه : ﴿ **أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون** ﴾(٩١) وقوله عز وجل : ﴿ **أفلم يهد لهم كم أهلكنا قبلهم من القرون يمشون فى مساكنهم إن فى ذلك الآيات لأولى النهى** ﴾(٩٢) .

---

(٨٩) آل عمران : ٦٤ — ٦٨ . (٩٠) يونس : ١٥ — ١٦ . (٩١) يوسف : ١٠٩ .

(٩٢) طه ١٢٨ وكذلك نجد هذا المعنى فى العنكبوت ٣٥ والصافات ١٣٣ — ١٣٨ .

– كما يشير القرآن كذلك إلى دور اللغة فى العلم ، وجعل ذلك دليلا للعقل ، فأنزل القرآن بلسان عربى حتى يعقل العرب(٩٣) من مدلولات لغتهم معانى هذا الكتاب وفى ذلك طريق للتعقل فقال سبحانه ﴿ **إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون** ﴾(٩٤) .

– كما يبرز القرآن دور المثل فى خدمة الإدراك العقلى فيقول سبحانه : ﴿ **وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون** ﴾(٩٥) .

(ب) وظيفة التفكر :

التفكر وظيفة للجهة المدركة فى الإنسان ، وهو يركز على مايركز عليه التعقل من أمور فى تحصيل المعرفة . ولكنه يتميز بالدقة ويحتاج لعمليات دقيقة فى استنتاج العلم ، وهو يحتاج للحواس واليقظة فى الفطرة للعلم الضرورى ويحتاج كذلك للتذكير . ومن ثم عرفه الإمام الغزالى فقال : « هو أن تجمع بين علمين مناسبين للعلم الذى أنت طالبه بشرط عدم الشك فيهما ، وفراغ القلب عن غيرهما ، وتحدق النظر فيهما تحديقا بالغا ، فلم تشعر إلا وقد انتقل القلب من الميل الخسيس إلى الميل النفيس ، إحضارا لمعرفتين يسمى تذكرا وحصول المعرفة الثالثة المقصودة من هاتين المعرفتين يسمى تفكرا »(٩٦) . ومن ثم فهو تأمل فى المعانى التى يجمعها العقل أو تقوم بها وظيفة التعقل وغيرها ، وإن كان ليس بينهما ترتيب وإنما الوظائف كلها متداخلة ومتكاملة فيما بينها . ولا يكون التفكر كما نلاحظ فى آيات القرآن الكريم إلا بما يمكن للعقل والحواس أن تدركه ماهو فى عالم الشهادة ، والانتقال من هذا العالم كله كأثر من وجود الله سبحانه ووحدانيته ، إلى الإيمان به سبحانه ، ومن ثم فإن التفكير كإدراك عقلى يكون فيما يمكن للعقل التفكير فيه من عالم الشهادة وقوانينه مما يجعله

---

(٩٣) وغير العرب إما أن تنقل إليهم معانى هذا الكتاب وإما أن يتعلموا العربية فيعرفوا دور اللغة فى العلم وجعله ذلك دليلا على صحة القرآن .

(٩٤) يوسف ٢ وتجد هذا المعنى فى قوله سبحانه فى سورة الأنبياء ١٠ والزخرف ٣ .

(٩٥) العنكبوت : ٤٣ وتجد نفس المعنى فى الروم : ٢٨ .

(٩٦) الغزالى : روضة الطالبين (مجموعة القصور العوالى ، جـ ٤) مكتبة الجندى ، القاهرة ١٩٧٢ : ص ١١٦ – ١١٧ .

طريقا إلى الإيمان بالله وسائر أركان الإيمان . ولكن حقيقة ماليس من قبيل عالم الشهادة فلا يستطيع العقل أن يفكر فيه . ومن هنا نفهم حديث الرسول ﷺ « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا »(٩٧) . وهو على العموم بحث عن المعانى العقلية التى تدل عليها الأشياء ويقتضيها العقل . وهو بهذا المعنى مناسب لما قيل من أن الفكر مقلوب عن الفرك ولكنه يستعمل فى المعانى(٩٨) . ولعل المنطقيين قد لاحظوا أن عملية القياس أو الاستدلال بحثا عن المعنى يناسبها لفظ الفكر ، فقالوا : **الفكر** ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى المجهول(٩٩) ، سواء كان المجهول تصوريا أو تصديقيا . وهذا الترتيب يحتاج إلى دقة فى استنباط المعانى العقلية من العقليات أو المعرفة العقلية ومن العقليات التى شاركت الحواس مع العقل فى تكوينها .

ومن الآيات الدالة على هذه الدقة فى إعمال العقل بالتأمل والتفكير قوله تعالى : **﴿ وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون * ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون ﴾**(١٠٠) .

قال الألوسى فى تفسير الآيتين : « فإن من تفكر فى اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة والأفعال العجيبة التى مرت الإشارة إليها ، وخروج هذا الشراب الحلو المختلف الألوان وتضمنه الشفاء ، جزم قطعا بأن لها ربا حكيما ، ألهمها ماألهم ، وأودع فيها ما أودع ، ولما كان شأنها فى ذلك عجيبا يحتاج إلى مزيد تأمل ختم سبحانه الآية بالتفكر »(١٠١) والآيات المتضمنة للتفكر فى القرآن تدل على ماتدل عليه وظيفة التعقل ــ السابقة ــ .

(٩٧) ورد ذكره بروايات متعددة ذكرها السيوطى فى الجامع الصغير وضعفها . وذكر المناوى فى كنز الحقائق رواية عن ابن النجار « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله » راجع السيوطى : الجامع الصغير جـ ١ ط٤ مصطفى الحلبى : ص ١٣٢ وأيضا المناوى : كنز الحقائق (بهامش الجامع الصغير) الطبعة السابقة : ١٠٧/١ .

(٩٨) السيد محمد رشيد رضا : تفسير المنار جـ٩ طبعة الهيئة العامة القاهرة ١٩٧٢ : ص ٣٨٥ ، مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم : ١٦٢/٢ .

(٩٩) الرازى : تحرير القواعد المنطقية شرح الشمسية : ص ١٦ .

(١٠٠) النحل : ٦٨ ـــ ٦٩ .

(١٠١) الألوسى : تفسير روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم : جـ ٤ دار إحياء الكتب العربى ، بيروت : ص ١٨٧ .

ـ فمما يدل على أن وظيفة التفكر تحتاج إلى إثارة الفطرة والعقل فى تغليب جانب النفع على جانب الضرر وعدم الوقوع فى التناقض قوله تعالى : ﴿ **يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون** ﴾(١٠٢) ، وقوله : ﴿ **قل هل يستوى الأعمى والبصير أفلا تتفكرون** ﴾(١٠٣) .

ـ ومن الآيات الدالة على وظيفة التفكر فى المشاهد الكونية وأسرار النفس قوله سبحانه ﴿ **ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب * الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض * ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار** ﴾(١٠٤) ، وقوله عز وجل : ﴿ **أو لم يتفكروا فى أنفسهم ماخلق الله السموات والأرض ومابينهما إلا بالحق وأجل مسمى** ﴾(١٠٥) .

ـ كما يشير القرآن إلى استناد وظيفة التفكير الى التفكير فى المعانى من خلال ضرب الأمثال وقص القصص فيقول سبحانه ﴿ **واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين * ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب إنْ تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون** ﴾(١٠٦) ويقول عز وجل ﴿ **لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون** ﴾(١٠٧) .

ـ كما يدعو إلى التفكير فى الآيات القرآنية المنزلة ﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم ولعلهم يتفكرون** ﴾(١٠٨) .

---

(١٠٢) البقرة : ٢١٩ .
(١٠٣) الانعام : ٥٠ .
(١٠٤) آل عمران : ١٩٠ – ١٩١ .
(١٠٥) الروم : ٨ .
(١٠٦) الأعراف : ١٧٥ – ١٧٦ .
(١٠٧) الحشر : ٢١ .
(١٠٨) النحل : ٤٤ .

ـ ويربط بين وظيفة التفكر والحقائق والمسلمات الواقعة التى لا جدال فيها ، كما فى قوله سبحانه : ﴿ أولم يتفكروا مابصاحبهم من جنة ﴾(١٠٩) ، ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾(١١٠) .

ـ كما يدعو إلى النظر فى السنن الاجتماعية وظاهرة الازدواج فى الخلق والاجتماع فيقول سبحانه : ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾(١١١) .

﴿ وهو الذى مد الأرض وجعل فيها رواسى وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾(١١٢) .

جـ ـ وظيفة التدبر :

والتدبر وظيفة للجهة المدركة فى الإنسان ولكنه يدل على تفكير عميق مع مايتبعه من تدبر العواقب . وهو منتج للعلم الذى يدعو للالتزام . ونلاحظ أنه ذكر فى القرآن فى أربعة مواضع محصورة فى الفهم العميق لآيات الله المتلوة أى لكتاب الله سبحانه ، ولم يرد فى غير ذلك فى القرآن . قال الله تعالى :

﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾(١١٣) .
﴿ كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب ﴾(١١٤) .
﴿ أفلم يدبروا القول أم جاءهم مالم يأت آباءهم الأولين ﴾(١١٥) .

﴿ أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ﴾(١١٦) .

---

(١٠٩) الأعراف : ١٨٤ .
(١١٠) الزمر : ٤٢ .
(١١١) الروم : ٢١ .
(١١٢) الرعد : ٣ .
(١١٣) محمد : ٢٤ .
(١١٤) ص : ٢٩ .
(١١٥) المؤمنون : ٦٨ .
(١١٦) النساء : ٨٢ .

د ـ وظيفة النظر :

وظيفة النظر فى القرآن طريق عقلى أو دليل المعرفة العقلية التى أسمى أنواعها معرفة الله سبحانه والنظر فى القرآن الذى نقصده هنا وظيفة من وظائف العقل ، وليست التى بمعنى الرؤية البصرية وقد جعل القرآن وظيفة النظر عملا للعقل والفطرة السليمة فى ميادين واقعية ومقدمات وبينات شاهدة . والنظر فى حد ذاته يتميز بأنه طريق للعلم عن بينة ودليل كما ورد فى القرآن .

ـ فقد أكثر القرآن من ذكر النظر وتوجيهه لمعرفة الله سبحانه وللقضايا التى يريدها القرآن . وجعل مصارع الغابرين أدلة شاهدة تساعد الإنسان فى نظره ووصوله إلى المعرفة من ذلك قوله تعالى :

﴿ قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾(١١٧) .

كما لفت النظر إلى استخدام الفطرة السليمة التى تفرق بين الخالق الذى لم يلد ولم يولد ، الغنى ، والمخلوق المولود المحتاج ، ولا تسوى بين الخالق والمخلوق ، فى رد ادعاء النصارى ألوهية عيسى عليه السلام فقال تعالى : **﴿ ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون ﴾**(١١٨) .

ـ كما جعل الآيات الكونية ميدانا فسيحا للنظر العقلى ، مما يؤيد اجتماع العقل بالنظر مع الحواس بالإحساس لتحصيل المعرفة العقلية التى أسمى موضوعاتها ، معرفة الله سبحانه . إذ قال عز وجل : **﴿ وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شىء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه آنظروا إلى**

---

(١١٧) آل عمران ١٣٧ وكثر هذا المعنى فى السورة التالية :
الأنعام ١١ ، ٤٦ ، ٦٥ / الأعراف ٨٤ ، ٨٦ / يونس ٣٩ ، ٧٣ ، ١٠١ / يوسف ١٠٩ / النحل ٣٦ / النمل ١٤ ، ٥١ ، ٦٩ / القصص ٤٠ / العنكبوت ٢ / الروم ٩ ، ٤٢/ فاطر ٤٤ / الصافات ٧٣ / غافر ٢١ ، ٨٢ / الزخرف ٢٥ / محمد ١٠ .
(١١٨) المائدة : ٧٥ .

ثمره إذا أثمر وينعه إن فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون ﴾(١١٩) .

ـ ومما يؤكد استعمال وظيفة النظر فى تحصيل العلم عن دليل وبينة ، قوله تعالى على لسان سيدنا سليمان عليه السلام للهدهد : ﴿ **قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين** ﴾(١٢٠) ، أى أننا لكى نصدق ماتقوله ، ويصبح لدينا علم بذلك ، سنبحث عن الأدلة المؤيدة لقولك .

ـ وملكة سبأ حينما أرادت أن تتأكد من العلم بأن سليمان عليه السلام نبى ، كذلك ، بعثت هدية أو مالا لاختباره حتى يكون موقفه دليلا لها على تصديق ماجاءها أو عدمه ، قال الله تعالى : ﴿ **قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون ۝ وإنى مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون** ﴾(١٢١) .

هـ ـ وظيفة الفقه :

وظيفة الفقه الإدراكية فى القرآن على المعرفة الحقيقية والفهم الخالص والفطنة ، ومن ثم فهو وظيفة أعمق من سائر الوظائف وكأنه يدل على العلم المستقر عند الشخص على أن هذا هو العلم الحقيقى . وهو بهذا لم يخرج عن مدلوله اللغوى ، إذ هو فى اللغة يدل على ذلك ، قال الزمخشرى : « شهدت عليه بالفقه : أى بالفهم والفطنة »(١٢٢) . ومن ثم فمحله القلب الذى هو مستقر جميع الوظائف ، وقد جعل القرآن القلب فعلا مستقرا لوظيفة الفقه فقال تعالى : ﴿ **لهم قلوب لا يفقهون بها** ﴾(١٢٣) ، ﴿ **ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا** ﴾(١٢٤) .

---

(١١٩) الأنعام ٩٩ ونجد مايدل على هذا المعنى كذلك فى سورة الأعراف ١٨٥ / الروم ٥٠ / الصافات ٨٨ / ق ٦ / الغاشية ١٧ - ٢٠ .

(١٢٠) النمل : ٢٧ .

(١٢١) النمل : ٣٥ .

(١٢٢) : الزمخشرى : أساس البلاغة : ص ٧٢٤ وانظر ايضا الفيروز ابادى : القاموس المحيط : ٢٨٩/٤ .

(١٢٣) الأعراف : ١٧٩ .

(١٢٤) الأنعام : ٢٥ .

ونلاحظ أن هذه الوظيفة قد ذكرت فى القرآن وركز فيها على العلم الحقيقى المستقر من خلال فهم آيات كتاب الله تعالى ، وواضح فيها أنها وظيفة تعلم أكثر منها وظيفة نظر وجمع لأشتات المعرفة ومتفرقاتها . إذ يقوم العقل بتلك الوظائف من خلال النظر والتفكر . مما يدل على ذلك قوله تعالى :

﴿ ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ﴾(١٢٥) ، ﴿ وماكان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ﴾(١٢٦) ، ﴿ وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون ﴾(١٢٧) ، ﴿ ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسى ماقدمت يداه إنا جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا وإن تدعهم إلى الهدى فلن يهتدوا إذا أبدا ﴾(١٢٨) ، ﴿ قالوا ياشعيب مانفقه كثيرا مما تقول وإنا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك ومأأنت علينا بعزيز ﴾(١٢٩) .

و ـ وظيفة التذكر :

وقصد بالتذكر فى القرآن كذلك وظيفة عقلية لتحصيل المعرفة ، ولكن التذكر يكون باسترجاع المعانى سواء منها : التذكر للمعانى الفطرية أو المعلومات السابقة التى تقربها الفطر جميعا ، ويتناساها الإنسان فى غمرة التحدى والإعراض والانحراف أو التذكر للمعانى من خلال النظر فى الآيات الكونية والسنن الاجتماعية والآيات القرآنية ، أو من النظر باسترجاع المعانى وأخذ العبرة من مصارع الغابرين ، والمعلومات التاريخية : والتذكير عموما استرجاع المعانى من أجل تقديم الشكر لله بعبادته ، ومن ثم كثر التذكر بالنعم فى القرآن الكريم ، وتفصيل ذلك فى آيات التذكر كما يلى :

---

(١٢٥) الانعام : ٢٥ .
(١٢٦) التوبة : ١٢٢ .
(١٢٧) التوبة : ١٢٧ .
(١٢٨ الكهف : ٥٧ .
(١٢٩) هود : ٩١ .

ـ فى التذكير باسترجاع المعانى الفطرية قال تعالى : ﴿ **ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم . أولئك يدعون إلى النار والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون** ﴾(١٣٠) . فالعقل السليم لابد أن يفرق بين النقيضين ، ولايستوى عنده من يدعوه إلى الخير ومن يدعوه إلى الشر ، فالتذكير هنا بمعلومة بديهية . ومثل ذلك فى قوله تعالى : ﴿ **مثل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع هل يستويان مثلا أفلا تذكرون** ﴾(١٣١) .

ـ وفى التذكير بما تدل عليه الظواهر الكونية والاجتماعية من خلق وازدواج وإرسال رياح ، وإنزال مطر وغيره يقول تعالى : ﴿ **ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون** ﴾(١٣٢) .

ويجعل النظر فى هذه الآيات مثيرا لبديهيات عقلية تقتضى باستحالة اجتماع النقيضين ، كما فى قوله تعالى تعليقا على مشاهد كونية تدل على أن الله هو الخالق وحده للسموات والأرض والمسخر لما فيهما ولليل والنهار : ﴿ **أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون** ﴾(١٣٣) .

ـ أوما التذكير بالمعلومات التاريخية ومصارع الغابرين لما فيها من عظة وتذكير بالمعانى ففى قوله تعالى ﴿ **الله الذى خلق السموات والأرض ومابينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولى ولا شفيع أفلا تتذكرون** ﴾(٥) . وهنا يجعل القرآن المسلمة التاريخية أو المعلومة التاريخية المتواترة بين كتب الأديان بديهية يذكر بها لما تدل عليه من أن هذا القرآن حق من رب العالمين ، والذى يجب عليهم أن يؤمنوا به ويوحدوه ويعبدوه ، ويقول فى هذا أيضا : ﴿ **ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون** ﴾(١٣٥) .

---

(١٣٠) البقرة : ٢٢١ .

(١٣١) هود : ٢٤ ومثل هذا المعنى فى غافر ٥٨ / الزمر ٩ .

(١٣٢) الذاريات : ٤٩ ومايذكر بالآيات الكونية ففى قوله تعالى فى الأعراف ٥٧ / يونس ٧١ .

(١٣٣) النحل : ١٧ وانظر : الآيات من أول السورة إلى رقم ١٧ .

(١٣٤) السجدة : ٤ .

(١٣٥) الواقعة : ٦٢ .

وفى مصارع الغابرين ذكّر بقوله : ﴿ **ولقد تركناها آية فهل من مدكر** ﴾(١٣٦) .

– وفى التذكير بنعم سبحانه يقول : ﴿ **وآذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم فى الخلق بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون** ﴾(١٣٧) ، ﴿ **واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون فى الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فآواكم وأيدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون** ﴾(٥) .

– وقد سمى القرآن ذكر لأنه كلام الله تعالى الذى أنزله على البشر عن طريق النبى صلى الله عليه وسلم ، مذكرا للناس بأنهم عباد الله ، ومذكرا لهم كذلك بأنه الدين الذى نزل على الأنبياء من قبل .

ترابط وظيفى :

نلاحظ مما سبق عرضه أن العقل وهو يقوم بهذه المجموعة من الوظائف ، ولا تعمل كل وظيفة بصورة منفصلة فى الكينونة الإنسانية ، بل بصورة مترابطة متكاملة ترابط الكينونة الإنسانية الواحدة . فالإنسان ذو اللب يتذكر ويتفكر ويعقل المشهد الواحد ويتدبر ويتذكر وينظر ويفقه وينظر ويعقل وهكذا . ومن الأمثلة على ذلك أن القرآن جمع بين وظيفة التعقل والتفكر ، والتذكير ، فى مشهد واحد وهو يعرض مشهدا كونيا مترابطا ، فيجعل من تعقله والتفكر فيه ، والتذكر لما فيه دلالة على وجود الله سبحانه . إذ قال سبحانه معقبا على إثارة موضوع خلق الأنعام وفوائدها وإنزال الماء من السماء وفوائده من الشرب وإنبات الزروع والفواكه وسائر ماينتفع به الإنسان والحيوان ﴿ **إن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون** ﴾(١٣٩) . وعقب على تسخير الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم بقوله : ﴿ **إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون** ﴾(١٤٠) . وعقب على ماخلق فى الأرض مختلفا ألوانه بقوله : ﴿ **إن فى ذلك لآية لقوم يَذَّكَّرون** ﴾(١٤١) . ثم حاكم الفطرة الى بديهية فقال سبحانه : ﴿ **أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون** ﴾(١٤٢) .

(١٣٦) القمر : ١٥ .
(١٣٧) الأعراف :٦٩ .
(١٣٨) الأنفال ٢٦ ومثل ذلك فى سورة الأحزاب ٩ / الأعراف ٨٦ .
(١٣٩) النحل : ١١
(١٤٠) النحل : ١٢
(١٤١) النحل : ١٣
(١٤٢) النحل : ١٤

ومثل هذا الترابط الوظيفي نجده بين التدبر والتذكر فى قوله تعالى : ﴿ **كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدَّبَّروا آياته وليتذكَّر أولوا الألباب** ﴾(١٤٣) وربط بين النظر والفقه فى قوله سبحانه ﴿ **انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون** ﴾(١٤٤) وبين النظر والتعقل فى قوله سبحانه : ﴿ **أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون** ﴾(١٤٥) .

ومع هذا الترابط الوظيفى ، لا يمنع من أن يكون لكل تعبير أو لفظ ميزة أو خاصية أو لفتة تخصه فى التعبير القرآنى وتميزه عن غيره . ولكن الكينونة الإنسانية المدركة ليست انشطارية فى وظائفها سواء منها الحسية أو العقلية ، كما أنها ليست انشطارية فى وظائفها العقلية .

(د) الإدراك العقلى ودوره فى تحصيل المعرفة لدى المتكلمين

المتكلمون قوم انبروا للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، ومن ثم حملوا سلاح العقل بحسب ماوجههم القرآن ، واستفادوا من طرائق أصحاب الفلسفة العقلية فى صياغة الأدلة العقلية صياغة منطقية . واعتمادهم على القرآن جعلهم أقرب كثيرا من فلاسفة المسلمين . وقد سبق أن بينا أنهم اعترفوا بالحواس طريقا من طرق المعرفة ، واعترفوا كذلك بالعقل والخبر سواء منه المتواتر أو الوحى طريقين للمعرفة كذلك . وردوا على السوفسطائية منكرة الحقائق وأثبتوا الحس طريقا للمعرفة بتوجيه العقل له ، كما أثبتوا البداهة العقلية والنظر العقلى . وألفوا فى ذلك كله مثبتين لقضايا العقول ورادين على مثيرى الشبهات . ومن المسائل التى أثاروها بصدد العقل ودوره فى تحصيل المعرفة المسائل التالية(١٤٦) :

---

(١٤٣) ص : ٢٩

(١٤٤) الأنعام : ٦٥

(١٤٥) يوسف : ١٠٩ .

(١٤٦) البغدادى : أصول الدين : ص ٥ - ٢٨ . الايجى : المواقف شرح السيد الجرجانى : ص ٢٢ - ٧٨ . الصابونى : البداية من الكفاية فى الهداية تحقيق د . فتح الله خليف دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ : ص ٢٩ - ٣٤ . القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٢ (النظر والمعارف) ص ٥٥ ومابعدها .

أقسام العلوم وأنواعها ، إثبات النظر والاستدلال . الخبر المتواتر يفيد العلم . شروط العلوم والإدراكات . مايعلم بالعقل ومايعلم بالشرع . النظر الصحيح يفيد العلم وكيفية إفادة النظر للعلم . وشروط النظر . وأقسام الدليل . وجعلوا تلك المسائل مقدمات ضرورية من أجل معرفة الله تعالى .

فالعلم عندهم قسمان : ضرورى ومكتسب أو نظرى . والضرورى(١٤٧) هو الذى يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلا أى أن وقوعه له من غير استدلال منه ولا قدرة له عليه : وهو قسمان : حسى وبديهى . والنظرى هو مايحتاج إلى نظر وكسب . فالطفل حين يولد يكون لاعلم عنده ولا تمييز . وهم بهذا يجعلون العلم حاصلا للإنسان بعد ولادته فاهمين الآية الكريمة ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون** ﴾(١٤٨) .

وقد أنكروا على السوفسطائية إنكارهم للحس والعقل طريقا للمعرفة(١٤٩) . وعلى الذين أنكروا دور العقل والخبر فى المعرفة وقالوا بالاقتصار على الحواس .

قال البغدادى : « والخلاف فى هذه المسألة السّمنية الذين قالوا : إنه لا يعلم شىء إلا من طريق الحواس وأبطلوا العلوم النظرية ، وزعموا أن المذاهب كلها باطلة ويلزم على هذا القول إبطال مذهبهم . قلنا لهم : بماذا عرفتم صحة مذهبكم ؟ فإن قالوا بالنظر والاستدلال ، لزم إثبات النظر والاستدلال طريقا إلى العلم بصحة شىء ما ، وهذا خلاف قولهم . وإن قالوا بالحس قيل لهم : إن العلوم بالحس يشترك فى معرفته أهل الحواس السليمة . فما بالنا لا نعرف صحة قولكم بحواسنا ؟ فإن قالوا : إنكم قد عرفتم صحة قولنا بالحس ولكنكم جحدتم ماعرفتوه ، لم ينفصلوا ممن عكس عليهم هذه الدعوى »(١٥٠) .

---

(١٤٧) البغدادى : أصول الدين : ص ٨ والايجى : المواقف : ص ٢١ والصابونى : البداية ص ٢٩ .
(١٤٨) النحل : ٧٨ .
(١٤٩) انظر ماسبق : ص ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٢ ومابعدها .
(١٥٠) البغدادى : أصول الدين : ص ١٠ – ١١ والايجى : المواقف : ص ٤٩ .

وقد اعتبر علماء الكلام الخبر طريقا للمعرفة لأن التواتر يفيد العلم القطعى كالبديهيات . ويعد من المقدمات اليقينية للبرهان العقلى . والنبوة أو الخبر بطريق الوحى تعتمد على الأدلة العقلية ، لأن العلم بصدق النبى فى دعواه النبوة يعود إلى العقل . ومن ثم كان العلم النظرى عندهم علما كسبيا أى بطريق العقل والنقل وأعم من أن يكون بالدليل العقلى فحسب ، إلا إذا دخل الخبر فى هذا الدليل ، باعتماده عليه . ومن ثم أضافوا العلوم الشرعية إلى النظر والاستدلال لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة ، وصحة النبوة ـ كما ذكرنا ـ معلومة بالنظر والاستدلال . . وبينوا لذلك مايعلم بالعقل ومايعلم بالشرع . فما يعلم بالعقل حدوث الأجسام وأن لها خالقا عليما قديرا يجوز عليه إرسال الرسل .. الخ ومايعلم بالشرع الأوامر والنواهى ، وسائر الأخبار التى تتحدث عن الجزاء وغير ذلك .

وقد ردوا اختلاف العقول إلى اختلاف العقلاء فيما بينهم ، لا إلى التناقض فى قضايا العقل ، أى لقصور عقلهم عن بلوغ درجة النظر العقلى ، أو لتقصيرهم فى شرائطه(١٥١) . والنظر الصحيح إنما يفيد العلم بالمنظور فيه(١٥٢) ، وذلك بالتفكير السليم بتحديد محل النزاع . وقد بينوا طرق الاستدلال الموصلة إلى المطلوب بتوسط النظر وسموا الموصل إلى التصور مُعَرِّفا والموصل إلى التصديق دليلا . وذكروا أقسام الدليل من قياس برهانى واستقراء وتمثيل . وذكروا مقدمات الدليل القطعية والظنية . وذكروا كيفية إفادة النظر الصحيح للعلم . فأهل السنة رأوا أن ذلك يكون بطريق العادة بناء على تصور دقيق وسليم لعلاقة المخلوق بالخالق ، وأن الله سبحانه يحدث فى الانسان العلم بالنتيجة بعد ترتيب المقدمات ، وجائز على الله سبحانه أن يمنع حصول النتيجة عند المستدل . وهذا على أساس الفهم السليم للألوهية وأن الله سبحانه هو الذى خلق وعلَّم بإرادة واختيار . بينما ذهب المعتزلة إلى أن الله سبحانه يخلق العلم بطريق غير مباشر ، ولذا قالوا بأن العلم بالنتيجة يحصل فى نفس المستدل بطريق التوليد . وردوا على الفلاسفة القائلين بأن ذلك إنما يكون بطريق اللزوم والوجوب لأنهم يرون أن الله يخلق الكائنات بطريق الفيض ، ومن ثم فالله يهب العلم بالنتيجة للشخص المستدل بطريق الإشراق . وهو انحراف فى فهم علاقة المخلوق بالخالق ناشىء

---

(١٥١) الصابونى : البداية : ص ٣٢ .

(١٥٢) الايجى : المواقف : ص ٤٦ ، ٥٤ ، ٥٥ .

عن الانحراف فى تفسير الخلق(١٥٣) .

ومن النظر فى مقدمات الدليل عند المتكليمن نجد أنهم يجعلون فى مقدماته مقدمات عقلية ومن خلال النظر فى الكون ومافيه ، إذ استدلوا من جملة مسالكهم فى الاستدلال على وجود الله بمسلك حدوث العالم . وجعلوا العلم النظرى بالاستدلال راجعا فى كل دليل إلى مقدمات يقينية ضرورية وليس نظرية كالحسيات والحدسيات والمتواترات وغيرها مما تعود فى النهاية إلى الحس الضرورى والبديهة الضرورية .

كما جعلوا النظر العقلى ليس موجدا للمطلوب أو للعلوم بل كاشفا عنه ، وحجة على الخصم وطريقا للعلم به من جهة الجاهل ، أما العالم أو المؤمن بالعلوم فاستدلاله عليه إنما هو لزيادة إيمانه واطمئنانه(١٥٤) ، ولإقامة الحجة على المعاند وهم بهذا يخدمون هدفهم فى الدفاع عن العقيدة .

---

(١٥٣) كما ذكرنا سابقا فى تفسير عملية الخلق . انظر فى البحث .

(١٥٤) الايجى : المواقف بشرح السيد الجرجانى : ص ٥٦ .

الفصل الثالث

مجالات المعرفة العقلية وخصائصها وتقييمها

(أ) مجــــالات المعــــرفة العقـــلية

تبعا لدور العقل فى تحصيل المعرفة ، وجدنا أن العقل ، كأهم مايميز الكينونة الإنسانية المدركة ، يتعامل مع الكون الذى يعيش فيه ، وهو مزود بالحواس التى تفتح له آفاق المعرفة لعالم الشهادة . والعقل وهو يتقدم إلى معرفة ما فى الكون من محسوسات لا يكتفى بالإدراك الظاهرى لها ، وإنما يحكم بوجودها ونهايتها . ومن ثم فيدخل فى مجال العقل : المعرفة الحسية بالأشياء ، والمعرفة العقلية بها ، والتى تعتمد فى الطرف الأدنى منها على الأشياء المحسوسة ، وتعتمد فى الطرف الأعلى على مايقف وراء المحسوسات من معنويات وقوانين عقلية ، والتسليم من خلال النظر فى قوانين العقل فى عالم الشهادة بأن هنالك مايقف فوقها من عالم غير مشاهد ليس من حق العقل إنكاره ، فضلا عن أن إعمال العقل إعمالا سليما يشير إلى وجوده . ولذلك ـ كما فى اصطلاح القرآن ـ عندنا عالمان : عالم الشهادة وعالم الغيب . وعالم الشهادة مجال فسيح للعقل ، من خلال مايتميز به من معرفة ضرورية وقوانين منظمة لما تسعفه به المعرفة الحسية عن طريق الحواس . فكل مافى هذا العالم مجال للعقل ومعرفته ؛ من أرض وسماء ، وجبال وأنهار ، وعناصر وإنسان ، يمكن للعقل أن يقوم بإعمال العقل فيه وإخضاع مايمكن إخضاعه فيه لمقاييس العقل وأدوات التجربة ، وكلما تقدم العلم وحصل العقل على قانون علمى فى هذا الكون ، فإنما هو انتصار للإنسان الربانى الذى جعل الله مهمته فى الأرض ، الاستخلاف فيها وعمارتها ، وقد جعل الله سبحانه فى هذا الكون القابلية لأن يكون ميدانا لمعرفة الإنسان . فقال سبحانه مشيرا إلى ذلك : ﴿ **ألم ترو أن الله سخر لكم مافى السموات ومافى الأرض** ﴾(١٥٥) ،

(١٥٥) لقمان : ٢٠ .

وقال سبحانه ﴿ **وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار** ﴾(١٥٦) ، ﴿ **وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض جميعا منه** ﴾(١٥٧) ، ﴿ **والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره** ﴾(١٥٨) ، ﴿ **والنجوم مسخرات بأمره إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون** ﴾(١٥٩) .

فالكون إذن مسخر للعقل الإنسانى يبحث فيه ويصل بالنظر فيه إلى أسرار أودعها الله فيه . ولكن هذا المجال للعقل والذى تحدث عنه القرآن كثيرا ، يضبطه بأن يجعل النظرة إليه وفيه نظرة هادفة ، تحقق للكينونة الإنسانية المدركة الغاية من وجودها وهى معرفة الله وعبادته سبحانه ، وذلك لا يكون إلا برد هذا الكون وبما فيه من عظيم صنع ودقة إبداع وإحكام بناء ، إلى الإيمان بأن له خالقا خلقه وأبدعه وأحكمه . وهذا هو المجال الحقيقى الذى يفرق بين الإنسان وغيره من سائر الحيوانات فى هذا الكون . فمجال العقل إذن التعرف من خلال النظر فى الكون والى خالق الكون والإنسان وخالق كل شيء . وقد خبطت الفلسفات العقلية والمادية بأن جعلت هذا الكون بماديته أو العقل بما فيه من قدرة على المعرفة آلهة تقدسها فخسرت الغاية من وجودها وضلت مناهج البحث العقلى إذ جعلت الكون الذى هو ميدان المعرفة التفصيلية للعقل إلها تعبده ، وحجبت العقل السليم عن أن يستكمل مهمته وشطرته عن مجاله الآخر ، وهو الاستنتاج من النظر فى الكون والإيمان بأن هنالك عالما يقف فوق هذا الكون المشاهد هو هو عالم الغيب والذى ليس هذا الكون المشاهد إلا أثراً من آثاره . إذ إن لهذا الكون صفة الارتباط فيما بين حوادثه ارتباطا يوحى بفكرة أن له سببا وراءه أو أن له موجدا أوجده ، كما يقول تعالى : ﴿ **ألم تر أن الله يزجى سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عمن يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار * يقلب الله الليل والنهار إن فى ذلك لعبرة لأولى**

(١٥٦) إبراهيم : ٣٢ – ٣٣ .
(١٥٧) الجاثية : ١٣ .
(١٥٨) الأعراف : ٥٤ .
(١٥٩) النحل : ١٢ .

الأبصار ﴿ والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على أربع يخلق الله مايشاء إن الله على كل شىء قدير ﴾(١٦٠) ، ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج ﴿ والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ﴿ تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ﴿ ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد ﴿ والنخل باسقات لها طلع نضيد ﴿ رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ﴾(١٦١) . فالقرآن إذن يمضى وراء جزئيات الوجود ليربطها كلها بأصل شامل متناسق وهو أن الله هو الذى خلق هذا الكون وخلق هذا الإنسان ، وشاءت إرادته أن يجعل هذا الكون ميدانا ومجالا للإنسان العاقل ، فالكون صديق الإنسان ، وميدان نظره الذى يعمق فيه الإيمان ، ويكون له شارة على وجود الله سبحانه .

وننتقل بعد ذلك إلى القضية الأهم فى مجال المعرفة العقلية ، وهى علاقة العقل بعالم الغيب ، أو هى القضية التى عرفت باسم العقل والنقل ، أو العقل والوحى . ونكتفى هنا بالإشارة الموجزة ـ لما يقتضيه هذا البحث من تفصيل يحتاج إلى مجلدات ـ فى هذه القضية فنقول وبالله نستعين :

عالم الغيب وعلى رأسه وجود الله سبحانه قضية تقع فى مجال العقل من حيث مبدأ التسليم بوجوده فقط ، أما تفصيل هذا العالم فليس فى قدرة العقل ومجاله ، لأن العقل بما أوتى من النظر ومن القوانين التى تمكنه من البحث إنما يعمل فى عالم الشهادة ، الذى أعد ليعيش فيه ولعمارة الأرض والاستخلاف فيها ، وعالم الغيب لا ينفذ إليه بالحواس ولا بالعقل من خلال الحواس ، كما لا يستطيع العقل بتجرده عن الحس أن يقدم شيئا فيه ، لأن مايحتويه العقل من معان له صفته الواقعية المرتبطة بعالم الشهادة ، إذ الإنسان يولد من بطن أمه وهو جاهل ولا علم له . ثم يكون علمه بما يكون حصيلة من نمو عقله مع حواسه ومايتلقى من معرفة فى واقعه ، كما قال تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار

(١٦٠) النور : ٤٣ ـ ٤٥ .
(١٦١) ق : ٦ ـ ١١ .

والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾(١٦٢) . ومن ثم فمن أين له أن يدلى بمعرفة لعالم لا يخضع لقوانين العقل ولا يقع فى دائرة الحواس ؟ ولكن الله سبحانه قد جعل فى هذا العقل ، بما هو ربانى الخلقة ، ومن خلال نظرة فى عالم الشهادة ، بما هو كذلك ربانى الخلقة ، إمكانية عقلية بل ضرورة عقلية بوجود عالم للغيب يقف فوق عالم الشهادة وأن عالم الشهادة ليس إلا أثرا له . وبعد ذلك يتوقف العقل فى تقديم معلومات دقيقة حول هذا العالم . وهنا تكون حاجة الإنسان إلى طريق آخر للمعرفة عن طبيعة عالم الغيب ، ومن طبيعته كذلك ، يخضع لها الإنسان من خلال النظر العقلى أيضا ، وهى طريق الوحى أو النبوة . فاذا كان وجود الله عز وجل يستدل عليه بالعقل ، فان النبوة بوصفها طريقا للمعرفة يقع التسليم بها أو إثباتها بالنظر العقلى أيضا ــ كما سيأتى بيانه فى المعرفة النبوية ــ ويكون مجال العقل بعد ذلك إنما هو فى فهم النصوص القادمة عن طريق الوحى أو النبى ، فهما لا يتناقض فيه العقل مع نفسه وفهما يساعد عليه النص من خلال الاستعمال اللغوى . وبمالا يناقض النص نفسه فى موضع آخر . وقد طلب القرآن نفسه فهم النص وتدبره والعلم به ، إذ النص هدى الله للعقل الذى هو من خلق الله فالنص منهج الله والعقل خلق الله ولا يمكن أن يختلف مخلوق لله سليم مع منهج الله السليم . أليس الإجتهاد وهو إعمال العقل فى النصوص الشرعية مصدرا من مصادر التشريع الإسلامى ؟

أما تفصيلات عالم الغيب من ملائكة وجن وموت وبعث ونشور وجنة ونار وسائر حقائق عالم الغيب ، فالعقل يسلم فيها للنص وفى قدرة العقل بأن يفهمها بعد ورود النص فيها ولكن ليس فى قدرته أن يحيط بعلمها لأن العقل عاجز عن إدراك كنه عالم الشهادة فضلا عن عالم الغيب .

أما الأخلاق والتشريع فموقف العقل السليم منه أيضا التسليم للنص واعتبار ما حسنه الشرع حسنا وماقبحه قبيحا واعتبار الأمر عبادة باعتبار الشرع له ، إذ العقل لا يكلف ولا يأمر ولا ينهى . وإن كان مفطورا على فهم الخير وحبه ، إذا وُجِّهَ وذُكِّر ، وفيه أيضا القدرة على فهم الشر وعواقبه . ولكن العقل قد يتأثر بعوامل البيئة والتربية فتختلط عنده المفاهيم وتنقلب به الموازين ، فهو بحاجة إلى الشرع باستمرار ،

(١٦٢) النحل : ٧٨ .

يرجعه إلى صوابه ويعمق فيه مفاهيم الخير ويدله على مناهجها العقدية والعملية ، ويبعده عن الشر ويكرهه إليه كما قال تعالى ، مصورا الفطرة الصادقة فى حاجتها إلى الله فى ذلك كله : ﴿ **ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه فى قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون** ﴾ (١٦٣) .

وبهذا يتميز مجال المعرفة العقلية فى القرآن عن مجالها فى الفلسفات الحسية والعقلية . فالحسيون يرون أن المعرفة العقلية إنما هى معرفة حسية لأن مجالها الحس ، وحده . والعقليون يجعلون الوجود كله الحسى والعقلى بما فيه عالم الغيب عند من يعترف به مجالا للعقل بأحكامه وتفصيلياته ، والنقديون وإن فطموا العقل عن الدخول إلى مجال الغيب إلا أنهم حصروه فى مجال التجربة الحسية وأفقدوا عالم الغيب معقوليته بمعنى أفقدوه إمكانية الاستدلال عليه بالعقل النظرى . بينما جعل القرآن الكون مجالا فسيحا للمعرفة العقلية محسوسَهُ ومعقولَهُ ، وإن قَدَّر للعقل عجزَه عن الدخول إلى كنه الأشياء الكونية مما لا يعلم إلا الله . وجعل فى مجال العقل أن يستدل من خلال قوانين عالم الشهادة على وجود عالم الغيب . وترك تفصيليات عالم الغيب مجالا لطريق آخر للمعرفة هو طريق الوحى . أما فلاسفة المسلمين ، وإن اعترفوا بإمكانية الاستدلال على عالم الغيب من عالم الشهادة ، وإن جعلوا الكون أو عالم الشهادة مجالا للمعرفة العقلية ، إلا أنهم تجرأوا ــ وفق اتجاههم التوفيقى ــ إلى الحديث عن تفصيليات عالم الغيب ، حديثا عقليا وبأحكام العقل وشطحاته الإشراقية ، وتأولوه تأويلا عقليا . وهم يمثلون محاولة عقلية لتديين الفلسفة وتنظير الدين تنظيرا فلسفيا ، وأدخلوا العقل مجال تفصيليات عالم الغيب . فلم يوفقوا فى الإبقاء على طبيعة الدين ، كما أنهم لم يوفقوا فى إعطاء تصور إسلامى دقيق يمكن اعتباره فلسفة إسلامية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة .

(ب) خصـــائص المعـــرفة العقـــلية

تتميز المعرفة العقلية على سابقتها ــ المعرفة الحسية ــ بالخصائص التالية :

---

(١٦٣) الحجرات : ٧ .

١ - الضـــرورة :

وتعتبر خاصية للمعرفة العقلية لأن المعرفة ترجع إلى معلومات أولية ضرورية بحكم العقل ، وإن لم تكن مكتسبة له بطريق النظر إلا أنها ملكه على كل حال . والمعرفة العقلية إنما ترجع فى النهاية إلى هذه الضرورة لأن المعرفة المكتسبة بالاستدلال لابد أن تعود إلى مقدمات لا يستدل عليها وإلا وقعنا فى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل .

فالمعلومات الضرورية أساس البرهان . يقول الإمام الغزالى موضحا هذه الضرورة : « العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل ، إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون فى مكانين فى حالة واحدة . وهذا حكم منه على كل شخص . ومعلوم أنه لم يدرك بالحس إلا بعض الأشخاص فحكمه على جميع الاشخاص زائد على ماأدركه الحس[١٦٤] . والاعتراف بصحة ووضوح المعارف الضرورية ووضوح المعارف الأولية أمر لا يشك فيه إلا بزوال الذهن عن صحة الفطرة السليمة[١٦٥] .

٢ - صدق التعميم أو الكلية :

ويعنى أن المعرفة العقلية تتميز بإمكان تعميم الحكم على أفراد النوع كله تعميما لا يشك فى صدقه[١٦٦] ، ففى الوقت الذى تميزت فيه المعرفة الحسية بالفردية أو الجزئية ، فإن العقل يدرك صورة الشىء الكلية ، وهى ما أسموه بالماهية التى تدخل فى تركيب الشىء المفرد عن طريق التجريد ، وهو بالتالى لا يدرك صورة الشىء المادية .

كما تمتاز المعرفة العقلية بأنها جازمة ثابتة وشاملة لأفراد موضوعها ، وهى بذلك تحقق فى أصولها فى الفطر السليمة وحدة تتفق عليه العقول السليمة . وهى لا تتطور بحكم ضرورتها وتطور الزمان والمكان . والعقل له كذلك قدرة على تنظيم وتصنيف وتبويب الإدراك بما يقوم بتجميعه عن طريق الحواس وبما أوتى من وظائف التجريد والتعميم .

---

(١٦٤) الغزالى : إحياء علوم الدين : ١ /٧ .
(١٦٥) د . زقزوق : المنهج الفلسفى : ص ١٤٤ .
(١٦٦) د . زكى نجيب محمود : نظرية المعرفة : ص ٦٥ .

(جـ) تقيـــيم المعــــرفة العقـــلية

المعرفة العقلية لازمة للإنسان بما هو إنسان ، ومن ثم فإن قيمة هذه المعرفة هى قيمة الإنسان ذاته فى هذا الوجود . وإن أى إفراط أو تفريط فى دور هذه المعرفة وحدودها ومجالاتها ، ليؤثر فى تقييم الوجود الإنسانى فى الكون . ولذلك كان الافراط فى دور العقل فى المعرفة وتقديسه ورد الوجود كله إليه فى الفلسفة المثالية مؤديا إلى تقديس الإنسان وادعائه سلطة الوجود المركزى فى الكون ، ومن ثم كان له ــ بحكم منطقه ــ أن يدعى قدرته على تنظيم نفسه وإعطاء تصور للوجود ، وادعائه العصمة والضرورة المطلقة فى أحكامه على الأمور حسنها وقبيحها كما يدعى أيضا سلطة التحكم فى النصوص الشرعية ، بقوالب العقل ومفاهيمه ، عند من آمن بالوحى ، طريقا آخر للمعرفة . بل إن الوحى كطريق للمعرفة وماجاء به فُسّر عند هؤلاء ــ كفلاسفة المسلمين مثلا ــ على أنه لا يخرج عن التفسير العقلى إثباتا وتفصيلات وكيفيات ، وبعبارة أخرى ادعى الإنسان بقدرته العقلية المفرطة أنه لايند عن إدراكه مجال للمعرفة ، فعالما الشهادة والغيب بأصولهما وتفاصيلهما يقعان فى مجاله ــ كما يدعى ــ .

أما الفلسفة الواقعية وأعنى بها هنا التجريبية أو المادية ، التى جعلت العقل مادة أو حسا ، فقد جعلت الوجود الإنسانى ذا قيمة مادية وتابعا لحركة المادة والمجتمع . وجعلت نشاطه ــ من ثم ــ انعكاسا للواقع . ومن ثم فغاية مايدعى العقل السلطة فى إثباته ، وتفصيله ، أو غاية مايكون مجاله ، إنما هو عالم الحس والتجربة . وأنكرت هذه الفلسفة من ثمة عالم الغيب ثبوتا وتفصيلا .

أما النظرة القرآنية للمعرفة العقلية ، فإنها تنبثق من تقييم الوجود الإنسانى . ومن ثم تكون خصائص هذه المعرفة وقيمتها نابعة من التصور للوجود الإنسانى على ضوء مفهوم الوجود كله فى الإسلام . فالإنسان ــ كما فى تصور القرآن ــ مخلوق عاقل محتاج إلى الله سبحانه فى خلقه وعلمه ، ومكون فى طبيعته من عالم الغيب والشهادة ، لأنه من روح ومادة ، وكلاهما مخلوق لله تعالى . ويعيش فى عالم الشهادة وينتهى إلى عالم الغيب . ومن ثم فإن العقل كأداة للمعرفة أو كينونته المعرفية إنما هى مشمولة

بهذا التصور ، فمعرفته العقلية تعمل فى عالم الشهادة كميدان فسيح لها تتعرف عليه ، وتكتشف مجاهيله ، بما أوتيت فطرته من قدرة على ذلك . وهى مؤسسة تأسيسا يناسب هذا العمل فى عالم الشهادة ، كما أن لها حدودا شأن محدودية الإنسان فى الزمان والمكان والقدرات . ثم تسلم هذه المعرفة العقلية بعالم للغيب يقف وراء عالم الشهادة ابتداءا من إيمانها بالله ، والتى هى وعالم الشهادة ليست إلا أثرا من آثاره . وتسلم بثبوت طريق للمعرفة فوق طريق العقل ، ودورها فيه الإثبات والاحتياج التام للوحى فى تفاصيل عالم الغيب الذى لا تراه بحواسها ، ولا يخضع لقوانين العقل فى عالم الشهادة . وعلى ذلك تكون قيمة العقل كما يقول الإمام الغزالى : « إن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات »(١٦٧) .

وهذا تقييم لدور العقل فى عالمى الشهادة والغيب :

فالعقل فى عالم الشهادة له سيادة بما جعل الله له من طاقات ، ولكنه محدود وعاجز عن معرفة كنه الأشياء وحقيقتها النهائية . وجعل القرآن له منهجا يربيه فى عمله فى عالم الشهادة بما ينفعه فى الإيمان وتأكيده وتثبيته وبما يدعم مسيرته ويحقق هدفه من الاستخلاف على الأرض وعمارتها بعبادة الله .

أما فى عالم الغيب : فالعقل لا قيمة له سوى الاستدلال على وجوده والاحتياج للوحى ، والتسليم التام لما يقدمه من معلومات . وله قيمة كذلك فى فهم النصوص الشرعية بعد إثباتها . ولكن ليست له سلطة الحكم النهائية فى حقيقة النصوص وهو ليس ندا للشرع . وهو بهذا إنما يقف عند حدود التكريم الربانى له كأداة عظيمة للإدراك البشرى . وكموضوع تكريم من الله للإنسان يكل إليه القرآن إدراك الحقيقة الأولى ، وهى الإيمان بالله ، ويكل إليه الحقيقة الثانية ، وهى أن هذا الدين من عند الله ، أى أن فى مجاله إثبات النبوة ، ومتى أصبحت هذه القاعدة الكبيرة مسلما بها لدى العقل ، فقد أصبح من منطق العقل نفسه أن يسلم بعد ذلك تلقائيا بكل ماورد فى الدين لا يهم عندئذ أن يدرك حكمته الخفية ، أو لايدركها ، فالحكمة متحققة حتما فى أنه من عند الله ، ومادام من عند الله ، والعقل البشرى المخلوق لا يستطيع أن

(١٦٧) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٥٧ .

يحيط بالحكمة الربانية فضلا عن أن يكون حَكَماً عليها . وأقصى مايستطيعه العقل بعد ذلك ، أن يتحرى النص هل هو من عند الله أو من قبل رسول الله ، أى يتحرى ثبوت النص أولًا ، ثم يدرك دلالة النص على مايدل عليه من حيث إنه قاطع فى دلالته وانطباقه على معناه ، أو أنه ظنى فى هذه الدلالة . وله كذلك أن يطلب العلة فى الحكم ، إن كان من الأحكام المنصوص على العلة فيها ، أو جعلت مما يستطيع العقل ضبطها بالاجتهاد ، ولكن من خلال النصوص لا بالعقل وحده . وما لايستطيع ضبطها فإنه يقف عند ذلك الحد ، إذ العلة أصلا فى التشريع كله العبادة أو الاختبار والابتلاء .

والعقل كذلك محجوب عن إدراك الذات الإلهية ، وحقيقة عالم الغيب ، وتفاصيله ، وحقيقة خيرية الأشياء وشريتها وعاجز كذلك عن إدراك أسرار المشيئة الربانية ، وحقيقة الصفات العَلِيّة . ولا يصح له أبدا أن يدخل هذه الأمور فى قوالب التفكير العقلى الفلسفى .

وعموما فإن العقل عابد لله فى عالم الشهادة بالنظر والاستدلال ، وفى عالم الغيب بالنظر والاستدلال على مبدأ وجوده بالتسليم والتلقى من الوحى فى تفاصيله . وفى كلا حاليه محقق لوجوده الذى رسمه الله من خلال عمله فى الكينونة الإنسانية كما قال تعالى : ﴿ وماخلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ (١٦٨) .

---

(١٦٨) الذاريات : ٥٦ .

البَابُ الرَّابِع

المعرفة اللدنية

وفيه

تمهيد

الفصل الأول :

طرق المعرفة اللدنية ومصدرها .

الفصل الثانى :

المعرفة اللدنية بين الفلسفة والتصوف .

الفصل الثالث :

أدلة القائلين بها ، وتقييمها .

الباب الرابع

المعرفة اللدنية

(تمهيـــد)

إذا كانت المعرفة الحسية راجعة إلى الحواس ، والعقلية راجعة إلى العقل والحواس معا ، فهل كل ماتملكه الكينونة الإنسانية هما الحس والعقل فحسب ؟ وهل نكون منصفين مع الفطرة البشرية إذا قلنا إن معارفها إنما تعود إلى الحس والعقل ؟ وهل نستطيع أن نجزم بأنها كل أدوات الإنسان للمعرفة ؟ ومن ثم أليس بعد المعرفة الحسية والعقلية نوع آخر من المعارف خارج الكينونة الإنسانية أو متصل بها أيما اتصال ؟ .

يجيب من يعترف بإمكان المعرفة وأن لها طرقا للوصول إليها ، أن الكينونة الإنسانية تملك حسا وعقلا ، وأنها تشعر بأن ثمة معرفة من نوع آخر ، لا تحصل بحس ولا بعقل ، ولكن النفس تشعر بها ، والبشرية متعارفة على مبدأ وجودها ، وإن كانت المدارس الفلسفية تختلف فى التعبير عنها وتفسيرها . وهذه المعرفة التى تعرفها البشرية هى غير المعرفة الحسية والعقلية ، وإن كانت الكينونة البشرية بأعلى كفايات المعرفة فيها وهو العقل ، تفهم وتقر بوجود تلك المعرفة التى هى من نوع جديد . ولكن هذه المعرفة الجديدة ـ التى هى بعد الحس والعقل ـ قد تعبر عنها . وتعبر عنها الأديان بأنها داخلية أى داخل الكينونة الإنسانية وليست خارجة عنها . وتعبر عنها الأديان بأنها خارجية أى خارج الكينونة الإنسانية وليست تملكها هذه الكينونة ملكا ذاتيا ، وتعبر عنها بأنها معرفة نبوية عن طريق الوحى . ولكن القول بأن الوحى طريق للمعرفة كطريق خارجى ، خاص بالأنبياء . والكينونة البشرية تشعر بأن فيها نوعا من المعرفة لا يحصل وفق قواعد العقل وقوانينه ، كما أنه موجود بصورة عامة فى كل الناس الذين يتمتعون بالسلامة العقلية ، وتعبر عنه مذاهب الفلسفة بأنه الحدس . والدين ، وهو يعالج هذه الناحية لا ينكر أن الإنسان يملك حدسا ، ذلك أن من مميزات الدين

ألّا يجزّئ الفطرة الإنسانية تجزئة فلسفية ، وإنما يخاطبها بكينونتها الشاملة ، والتى يظهر فيها الحس والعقل طريقين ظاهرين للمعرفة . ثم إن هذين الطريقين معاً للمعرفة لا يؤديّان عملهما فى المعرفة دون أن يكون فى الكينونة تأسيس معرفى راجع إلى الله سبحانه ، خالق هذا الإنسان ومُعَمدَّةً لمهمة الاستخلاف فى الأرض ، والمعرفة أولى درجات هذا الاستخلاف . ولا يقتصر الأمر على ذلك ، فإن الحس والعقل وإن كانا طريقين ضابطين للمعرفة ، إلا أننا نشعر بأن كينونتنا العارفة تتجاوز هذين الطريقين ، ذلك أننا نشعر بأشياء ونحصل معارف دون أن نمر بمراحل المعرفة العقلية المقننة تقنينا فلسفيا . وهذا لا يعنى أننا نرفضهما أو نتجاوزهما فنعيب عليهما ولكننا نعيب على ذلك التقييد والتقنين الفلسفيين لأدوات المعرفة . ونؤكد القول بأن التعامل مع الكينونة الإنسانية الشاملة هو أسلم طريق للمعرفة . وأن العقل الذى يخاطبه الدين هو أعم وأشمل وأقيم من ذلك العقل الفلسفى الذى يقيده الفلاسفة ويقننونه .

إذن ، لا يستطيع أحد أن ينكر شمول الكينونة الإنسانية فى تحصيلها للمعرفة . ولكن كيف نفهم ذلك الطريق للمعرفة بعد الحس والعقل ، والذى يعد مكملا لطرق المعرفة بما يجعل الكينونة الإنسانية العارفة شاملة فى معرفتها الإنسانية ، وأقول « الإنسانية » ، لأن هنالك طريقا خارجيا للمعرفة وهو الوحى ، الذى سنعقد له الفصل القادم إن شاء الله . وتعرضى للوحى كطريق خارجى هنا إنما لأن هذه المعرفة الإنسانية بعد الحس والعقل ، قد يكون لها تعلق بالوحى عند تفسيرها لدى المدارس التى تحدثت عنها ، سواء المدارس العقلية الفلسفية أو المدارس الصوفية ، أو المدرسة الإشراقية . ويمكننا مبدئيا أن نطلق على هذه المعرفة اسم المعرفة اللدنية كما سميت باعتبارها من لدن الله تعالى ، وتجمع بين اسمى : المعرفة الإشراقية باصطلاح فلاسفة الإشراق ، ويسميها الفلاسفة العقليون الذين لا يفسرون المعرفة تفسيرا إشراقيا المعرفة الحدسية . وتسميتها باللدنية أى من لدن الله كاسم جامع لهذه المفاهيم . وسيتضح تفسير لدنيّتها من خلال تفسيرها لدى المدارس المختلفة . ويهمنا قبل أن نبحث فى تفسيرها أن نبين طريقها من القلب والبصيرة ومصدرها .

الفصل الأول
طرق المعرفة اللدنية ومصادرها

أ ـ مصطلحات القلب والبصيرة وغيرهما

١ - القلب : يطلق القلب عند الغزالى على معنيين :[١]

أحدهما : اللحم الصنوبرى الشكل المودع فى الجانب الأيسر من الصدر . وهذا القلب تشترك فيه كافة الحيوانات مع الإنسان . وليس مقصودا معنا فى نظرية المعرفة .

والثانى : هو اللطيفة الربانية الروحانية التى لها بهذا القلب الجسمانى تعلق . وهو حقيقة الإنسان ، والمدرك العالم العارف منه ، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتَب والمُطالَب . وهو بهذا يرادف معنى الروح التى علمها عند الله سبحانه ، ﴿ **قل الروح من أمر ربى** ﴾[٢] . كما يرادف معنى النفس وأحد معنيى العقل ، إذ يطلق العقل عنده على معنيين هما : صفة للعلوم التى محلها القلب ، والمدرك للعلوم فيكون الثانى بمعنى القلب .

والقلب له مكانة كبيرة فى المعرفة عند الغزالى ، لأن « شرف الإنسان وفضيلته التى فاق بها جملة من أصناف الخلق ، باستعداده لمعرفة الله تعالى .. وإنما استعد للمعرفة بقلبه لا بجارحة من جوارحه . فالقلب هو العالم بالله وهو المتقرب إلى الله وهو العامل لله .. وهو المكاشف بما عند الله »[٣] .

---

(١) الغزالى : الإحياء جـ ٣ ص ، ٣ ، ٤ .

(٢) الإسراء : ٨٥ .

(٣) الغزالى : الإحياء جـ ٣ ص ٢ .

والقلب بهذا المعنى الجامع مستقر المعرفة فى الإنسان ، والجوارح إنما هى أتباع وخدم يستعملها القلب فى المعرفة . والعقل المستدل إنما هو معنى من معانى هذا القلب أو طريق من طرقه ، لأن العلوم تحصل من طريقين : من التعلم بالنظر والكسب العقلى ، ومن التعليم الربانى وذلك يتوجه الباطن أو القلب إلى اللوح المحفوظ وهو مايسمى عنده بالإلهام أو الكشف . هذا فيما يتعلق بالمعرفة الإنسانية . إذ إن هنالك معرفة خارجية أو تعليما ربانيا للإنسان بواسطة الوحى ، وتلك هى معرفة الأنبياء .

وتسمى هذه اللطيفة الروحية وهى القلب ، بالصدر لمناسبتها للنفس بوجه ، وتسمى بالفؤاد لمناسبتها للروح من وجه آخر[٤] .

٢ – البصيرة : كما يسمى القلب كذلك بالبصيرة ، إذ إن « منزلة البصيرة من العقل منزلة نور العين من العين »[٥] وتطلق البصيرة كذلك على الإدراك التام ، الكامل الحاصل فى القلب ، أى على المعرفة التامة بالنفس .[٦]

ويعرفها الزمخشرى بأنها « نور القلب الذى به يستبصر كما أن البصر نور العين الذى به يبصر »[٧] .

ويجعل الغزالى البصيرة موازيه للبصر الظاهر أو الرؤية الظاهرة ، كما جعلها من العلم العقلى ، لا العقلى بمفهوم الفلاسفة ، ولكن العقل بمعناه الشامل ، والذى هو الكينونة العارفة من الإنسان أو القلب كما سبق تعريفه . ولذلك فهو يقول عن البصيرة الباطنة التى هى طريق الإلهام ، كما أنها طريق التعقل والتعلم : « فإن قلت فما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والعقول . فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صفة الكلام . فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم فى التسمية ... فذموا العقل والمعقول

---

(٤) الجرجانى : التعريفات ص ١٦٨ .

(٥) الغزالى : روضة الطالبين (مجموعة القصور العوالى جـ ٤) الجندى . القاهرة سنة ١٩٧٢ ص ٤٦ . الاحياء جـ ٣ ص ١٦ .

(٦) الرازى : مفاتيح الغيب ط ١ جـ ٤ ص ١١٩ .

(٧) الزمخشرى : الكشاف جـ ٢ ص ٤٢ .

وهو المسمى به عندهم . فأما نور البصيرة الباطنة التى بها يعرف الله ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه ، وقد أثنى الله تعالى عليه ؟ وإن ذم فما الذى بعده يحمد ؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به ، فيكون الشرع أيضا مذموما »[٨] . ويعيب على من أراد الاقتصار على البصيرة الباطنة . منفصلة عن هذا المعنى الشامل ، وأنها الروح فحسب مع إلغاء العقل ، وعدم الاعتراف به ، فيقول : « ولا يلتفت إلى من يقول إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل ، فإنا نريد بالعقل مايريده بعين اليقين ونور الإيمان ، وهى الصفة الباطنة التى يتميز بها الآدمى عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور .»[٩]

والبصيرة عند الحكيم الترمذى : ملتقى الحكمة الظاهرة والباطنة ، أو ملتقى طريقى المعرفة : الذاتية بالعقل والحس ، والخارجية بالوحى والإلهام والتحديث . إذ يوجد « فى البصيرة جانب ذاتى يعتمد على الإنسان ويركز فيه المعرفة . غير أنه لا يركز ذلك فى العقل كما ركزها علم الظاهر . فهى جانب من جوانب الإنسان يقابل العقل ، تقوم بما يقوم به من إدراك ، ولكن على طريقة خاصة وفى ميدان أوسع ، وفى البصيرة جانب آخر غير ذاتى ، فهى يستثيرها ويستهويها مصدر المعرفة الخارجى ، فتستضىء بنوره وتسعى نحوه ، فهى كذلك تستضىء بنوع من الوحى والإلهام والتحديث فعند البصيرة هذه اجتمع العنصر الذاتى وغير الذاتى فى المعرفة »[١٠] .

والبصيرة بهذا المعنى تجمع بين اليقين والمشاهدة ، أو بين كلا وجهى الحكمة ، وجه علوم الحكمة ووجه الوحى والتحديث . واليقين أرض صلبة تعتمد عليها المشاهدة . وهى منة من الله سبحانه لمن يشاء من عباده ، ومن ثم فهى بهذا المعنى « ليست كالعقل الذى هو فطرة عند جميع الآدميين »[١١] .

٣ — **الحدس** : ويرادف القلب والبصيرة عند الفلاسفة الغربيين ممن اعترفوا بالمعرفة اللدنية ، واعتمدوا الحدس طريقا لها وسموا هذه المعرفة بالمعرفة الحدسية . والحدس مستعمل فى لغتنا[١٢] على أنه بمعنى الفراسة والحزر والرجم بالظن والبحث عن شىء

(٨) الغزالى : الإحياء جـ ١ ص ٨٩ . (٩) المرجع السابق .
(١٠) عبد المحسن الحسينى : المعرفة عند الحكيم الترمذى : ص ١٤٩ — ١٥٠ .
(١١) المرجع السابق ص ١٥١ . (١٢) الزمخشرى : أساس البلاغة ص ١٥٩ .

لا يعلمه الغير والنظر الخافى والضرب فى الأرض على غير هداية والسرعة فى السير والمعنى على غير استقامة .

وفى اصطلاح علمائنا وفلاسفتنا مأخوذ من معنى السرعة ، ولكنه سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب ، وهو أدنى مراتب الكشف ويقابله الفكر . والحدسيات هى مالايحتاج العقل فى الجزم فيها إلى واسطة يتكرر المشاهدة ، كقولنا : نور القمر مستفاد من الشمس(١٣) .

وعرفه ابن سينا بأنه(١٤) إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط أو بالجملة هو سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول . والحدس عند الغربيين ذو طابع عقلى بمعنى مرادف للبصيرة عندنا أو العيان المباشر .

٤ – الإلهـام : ويكثر استعمال مصطلح الإلهام أو الكشف عند الصوفية ، للدلالة على طريق المعرفة الصوفية . وهو عند الحكيم الترمذى طريق خارجى وليس ذاتيا ، بمعنى أن العارف يقوم فيه بدور المستقبل ، فيستقبل الإلهام والتحديث ، غير أن ثقته بنفسه ، إنما يستمدها فى هذا الطريق من المصدر الذى يتصل به ، فبقدر وضوح هذه الصلة وثقته بها تكون ثقته بنفسه واعتداده بها ، وتكون ثقته بنتائجه التى يصل إليها(١٥) .

والإلهام عند الغزالى : هجوم المعرفة على القلب على سبيل المبادأة والمكاشفة ، من حيث لا يدرى الشخص ، وبلاطريق الاكتساب وحيلة الدليل . ويشترك فيه عنده النبى والولى ، وإن كان الإلهام إلى النبى أعلى رتبة من الإلهام إلى الولى . وهو يقول : « الإلهام : أن تحصل معارف جودا وكرما من الله تعالى ، وهى غير مضنون بها على أحد ، ولكن انما تظهر فى القلوب المتعرضة لنفحات رحمة الله »(١٦) .

وهنا نجد الغزالى يعمم طريق الإلهام من حيث المبدأ ، فهو ليس خاصا بأحد من

---

(١٣) الجرجانى : التعريفات ص ٧٣ .
(١٤) ابن سينا : النجاة ص ١٦٧ .
(١٥) عبد المحسن الحسينى : المعرفة عند الحكيم الترمذى ص ١٤٩ .
(١٦) الغزالى : الاحياء جـ ٣ ص ٨ .

جهة اختيار الله لمن يفتح عليه به ، ولكن الاختصاص يعود إلى سلوك العباد فى سيرهم بالعبادة والرياضة ، من أجل التعرض لنفحات الله ، ونفحات الله مستمرة ، وكل شخص يمكنه أن يسير فى طريق الرياضة ، فيتعرض لتلك النفحات كما فى الحديث الشريف عن أبى هريرة وأبى سعيد الخدرى رضى الله عنهما ، أن رسول الله ﷺ قال : « إن لربكم فى أيام دهركم لنفحات ألا فتعرضوا لها »[١٧] .

كما قال تعالى : ﴿ **مايفتح الله للناس من رحمه فلا ممسك لها** ﴾ [١٨].

ويسمى لغزالى الإلهام للأولياء كذلك نفثا فى الروع[١٩] . ويفرق بينه وبين التعلم فيقول : « فلم يفارق الإلهام الاكتساب فى نفس العلم ولا فى محله ولا فى سببه . ولكن يفارقه من جهة زوال الحجاب ، فإن ذلك ليس باختيار العبد »[٢٠] . فإذا ماسار العبد فى طريق العبادة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها وأقبل على الله بكنه الهمة تولى الله القلب وفاضت عليه الرحمة وأشرق فى قلبه النور وانشرح صدره وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية . ومن ثم فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة والتعطش التام لدرك الحقيقة والتزهد بدوام الانتظار لما يفتحه الله عليه من الرحمة . ويستوى عند الغزالى فى هذه الأنبياء والأولياء ، فإن علومهم لا بالتعلم والدراسة والكسب ولكن بالزهد فى الدنيا والتبرى عن علائقها وتفريغ القلب عن شواغلها[٢١] .

---

(١٧) خرجه العراقى فى المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج مافى الإحياء من الأخبار تخريجين : أحدهما عزاه إلى الحكيم الترمذى فى النوادر وللطبرانى فى الأوسط من حديث محمد بن مسلمة ، ولابن عبد البر فى التمهيد من حديث أنس وفى رواية ابن أبى الدنيا فى كتاب الفرج من حديث أبى هريرة واختلف فى إسناده . والثانى : قال عنه إنه متفق عليه من حديث أبى هريرة وأبى سعيد . انظر المغنى على هامش الإحياء : ١٨٦/١ ٨/٣ ، وبالبحث لم أجده فى الصحيحين . وقد ذكر العجلونى فى كشف الخفاء التخريج الأول للعراقى ولم يذكر الثانى وقال : عزاه الحافظ ابن حجر فى تخريج أحاديث مسند الفردوس للطبرانى عن محمد بن مسلمة أ هـ . وسكت عليه ورواه الطبرانى فى الكبير عن محمد بن مسلمة بلفظ فيه زيادة « لعله أن يصيبكم نفحة منها فلا تشقون بعدها أبداً » انظر : العجلونى : كشف الخفاء ٢٦٩/١ .

(١٨) فاطر ٢ .

(١٩) الغزالى : الإحياء جـ ٣ ص ١٧ .

(٢٠) المرجع السابق ص ١٨ .

(٢١) المرجع السابق .

وليس من فرق بين الوحى للأنبياء ، والإلهام للأولياء ، عنده من حيث مصدر المعرفة ، وطريقها ، إلا من جهة كيفية حصول المعرفة فى القلب ، فالأنبياء تحصل لهم بطريق رؤية الملك أو الوحى وهو جبريل ، والأولياء تحصل لهم بأن يصفو القلب فتفيض عليه أنوار العلم الربانية .

والإلهام عنده كذلك خاطر الخير فى القلب ، كما أن الوسواس خاطر الشر فيه ، وسبب خاطر الخير أو الإلهام هو الملك ، كما أن سبب خاطر الشر أو الوسواس هو الشيطان . ويسمى اللطف الذى يتهيأ به القلب لقبول إلهام الخير توفيقا(٢٢) .

ب : مصدرها :

إذا كانت المعرفة الحدسية أو اللدنية أو الصوفية ، ليست معرفة لعالم الشهادة ، فمن أين تنهل موضوعها ؟ أو ماهو مصدرها ؟ قلنا إن طريقها عند جميع من قال بها ، تلك البصيرة الباطنة أو القلب . فمن أين يأتى هذا القلب بهذه المعرفة ؟

يرى الحدسيون : **أنها نمط من أنماط المعرفة العقلية ومن ثم فإن لها طابعا عقليا . فمصدر هذه المعرفة داخل الذات العارفة وهى وإن كانت ذات طابع عقلى إلا أنها تفوق العقل أو تسمو على كل ضروب المعرفة الاستدلالة أو العلمية الدقيقة بالواقع . مع عدم تعطيل الحس والعقل فى الواقع . ومن ثم فمصدر هذه المعرفة الكينونة الإنسانية الحية أو الديمومة لمجرى حياتنا الباطنية . ولها أهميتها بحيويتها وديمومتها على المعرفة الفعلية المتجزئة المتفككة المتزمنة ــ أى التى تعمل فى الزمان وتقطعه آنات ــ .**

وترى **الأفلاطونية** : أن هذه المعرفة تعود إلى النفس العارفة التى هى من عالم المثل . فالذات العارفة أو النفس بما هى مفارقة أصلا قبل حلولها فى البدن ، هى مصدر هذه المعرفة ، والتى نسيت معارفها بانحسارها فى البدن وشهواته ، وفى عالم الحس والعقل وتقييداته ، ومن ثم فإنه بالتفكر أو بالرياضة الفكرية تعود النفس إلى حقيقتها ، وتعطينا معرفة يقينية قيمة من طبيعة عالم الغيب أو عالم المثل باصطلاحها ، والنفس

(٢٢) المرجع السابق ص ٢٥ ، ٢٦ .

الإنسانية كمصدر للمعرفة وبما هى من طبيعة عالم المثل ، فيها خزانة للصور والمعرفة تدركها بالتصفية .

أما **المتصوفة** : فيرجعون هذه المعرفة إلى مصدر خارجى وهو الله سبحانه . ولكنهم بالسير فى طريق العبادة والرياضة يجعلونها تصدر على لسان من يقول بها ، وتتجلى لقلبه وهو فى حالة من الفناء ، وقد يكون فى حالة الاتحاد مع الله ومن ثم فما يقوله الولى لا مصدر له إلا الله سبحانه على كل حال . وحتى عند من لايصلون إلى الاتحاد فإن مصدر هذه المعرفة هو الله عن طريق الوحى أو ملك الإلهام كمايقول محيى الدين ابن عربى : « وصورته أن الحق تعالى إذا أراد أن يوحى إلى ولى من أوليائه تجلى إلى قلب ذلك الولى فى صورة ذلك الأمر ، فيفهم من ذلك الولى التجلى بمجرد مشاهدته مايريد الحق تعالى أن يعلم ذلك الولى به من تفهيم معانى كلامه أو كلام نبيه ﷺ »(٢٣) ، وقد يكون بغير ملك كما حصل مع الخضر عليه السلام .

والفلاسفة الإشراقيون : كالفارابى وابن سينا والسهروردى ، يردون هذه المعرفة إلى الاتصال بالعقل الفعال ، وذلك بأن يشرق على العقل فى درجة العقل المستفاد . فالعقل الفعال الذى هو آخر سلسلة العقول الفلكية ، هو مصدر العلم اللدنى . وإن كان هذا العقل فى مذهبهم يرجع بتسلسل العقول إلى الله سبحانه . وابن رشد يرد هذا الاتصال بالعقل الفعال لا بطريق الإشراق ، إنما إلى نشاط الذات الإنسانية أو العقل الإنسانى بالعلم الذى هو سبيل الوصول إلى السعادة الروحية ، والتى أسمى درجات الكمال فيها « هو أن يخترق الإنسان الحجب ويرى ويرى نفسه وجها لوجه أمام الحقائق العلوية »(٢٤) .

أما الغزالى : فباعتباره متصوفا وعقليا مؤمنا ، خاض تجربة البحث عن اليقين فاستقر على المعرفة اليقينية الواثقة بالعقل ، وعاش حياة التصوف فى آخر حياته ، فجمع بين الثقة بالعقل وانفتاح القلب على الملكوت ، فقد أرجع هذه المعرفة إلى اللوح المحفوظ ، إلى الله تعالى ، وذلك بأن الله تعالى جعل هذه المعرفة ممكنة من حيث مصدرها وهو اللوح المحفوظ ومن حيث قدرة الذات العارفة على السير فى طريق

---

(٢٣) الشعرانى : اليواقيت والجواهر . جـ ٢ ص ٨٣ .

(٢٤) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ ١ ص ٥٧ .

العبادة والعمل والتقوى ، فيفتح الله نو البصيرة الباطنة على اللوح فتتجلى فيه المعرفة اللدنية . وفى الوقت نفسه لم يحارب الغزالى باب القلب المنفتح إلى عالم الشهادة ، بل جعله جزءا فى طريق التصفية وهو بالتعلم بالاكتساب للعلوم الشرعية والعقلية ، وهو بهذا الاتجاه يخالف الإشراقيين الذين جعلوا العقل الفعال واسطة بين الولى والله . كما يخالف الأفلاطونية فى جعله مصدر المعرفة اللدنية ليس ذاتيا ، إذ هو ليس مختزنا فى خزانة فى النفس الإنسانية ، كما عبر عنها فى كتابه الإحياء الذى يمثل الشرح الصادق لنظريته . بينما تجعل الأفلاطونية العلوم مختزنة فى نفس العالم ، بمعنى أنها فطرية فيه كما مر . وان وردت عبارة تضمن النفس للمعرفة عند الغزالى ، فإنما كان يقصد بها الاستعداد للإدراك ، ولذلك كان يقول « كأنها متضمنة » فى الفطرة ، ولعلنا ننقل عبارته فيتضح مقصوده أكثر ، فهو يقول : « وهذه العلوم **كأنها** متضمنة فى تلك الغريزة بالفطرة ، ولكن تظهر فى الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود . وحتى **كأن** هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج ، وكأنها كانت مستكنة فيها فظهرت . ومثاله : الماء فى الأرض ، فإنه يظهر بحفر البئر ويجتمع ويتميز بالحس ، لا بأن يساق اليها شيء ... قال تعالى ﴿ **وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلى** ﴾(٢٥) ، أى كل آدمى فطر على الإيمان بالله عز وجل ، بل على معرفة الأشياء على ماهى عليه ، أعنى أنها كالمضمنة فيها لقرب استعدادها للإدراك »(٢٦) .

---

(٢٥) الأعراف : ١٧٢ .
انظر : فهم الصوفية لهذه الآية : التى تسمى آية الميثاق ، وتفسيراتها فى الوسط الإسلامى . والتحليل الموفق لها . فى كتاب التصوف طريقا وتجربة ومذهبا للأستاذ الدكتور محمد كمال جعفر طبعة كلية دار العلوم سنة ١٩٧٨ القاهرة ص ١٨٧ ومابعدها .
(٢٦) الغزالى : الإحياء جـ ١ ص ٨٦ .

الفصل الثاني

المعرفة اللدنية بين الفلسفة والتصوف

أ ـ المعرفة اللدنية فى المذاهب الفلسفية : المعرفة الحدسية

لاتستطيع الفلسفة أن تنكر أن ثمة شعورا فى الفطرة أقوى من قوانين العقل ، وأن العقل إنما يرجع إليه كى يأخذ ضمانته لصلاحيته أن يكون طريقا للمعرفة . وإذا كان الفلاسفة قسموا العلم إلى ضرورى ليس بحاجة إلى نظر واستدلال ، ونظرى يحتاج إلى الاستدلال . وأن النظرى يرجع إلى الضرورى ، وكلاهما معرفة عقلية ، ولكن الجزم بالعلم الضرورى لايمكن أن يستند إلى العقل نفسه ، لأن العقل لا يثبت بالعقل وإلا وقعنا فى الدور الباطل الذى يجعل الشيء متوقفا على نفسه فى ثبوته . ومن ثم فمن أين جاءت الضمانة للعلم الضرورى ، إنما تأتى عند من بحث هذه المشكلة ووقف أمامها وشك منهجيا كديكارت ، من أن الكينونة الإنسانية مؤسسة تأسيسا قويا واضحا مميزا يؤهلها للمعرفة ، وذلك بما فيها من حدوس ليست عقلية بمعنى ليست استدلالية ، هذه الحدوس مضمونة بضمانة إلهية صادقة . وسموا هذه المعرفة التى هى أساس لكل معرفة ، وتكتمل بها الفطرة الإنسانية العارفة ، المعرفة الحدسية فما هى هذه المعرفة الحدسية فى تعبير هذا الاتجاه الفلسفى ؟ هى على العموم إدراك مباشر لحياتنا الباطنية ولمجرى شعورنا الداخلى . ولا نريد أن نخوض فى الفوارق البسيطة بين المدارس الفلسفية فى تعريفها للمعرفة الحدسية ، لكن يهمنا التصور العام الذى يعطينا فكرة واضحة عن هذا النوع من المعرفة . فالحدس عند ديكارت مثلا(٢٧) : هو

(٢٧) د . عثمان أمين : ديكارت . طبعة ٦ . الانجلو . القاهرة سنة ٦٩ ص ٨٧ . قارن : ديكارت : قواعد لهداية العقل . طبعة آدم وتانرى . القاعدة ٣ . صليبا : المعجم الفلسفى جـ ١ ص ٤٥٢ – ٤٥٣ . نظمى لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق . الانجلو . القاهرة سنة ٧٢ ص ٧٨ . قارن : ديكارت : الأحكام لقيادة العقل . القاعدة ١٢ .

الاطلاع العقلى المباشر على الحقائق البديهية ، وهو لايقصد بالحدس شهادة الحواس المتغيرة . ولا الحكم الخداع الخيالى ، وإنما يقصد به التصور الذى يقوم فى ذهن خالص منتبه بدرجة من السهولة والتميز لا يبقى معها مجال للريب . أى التصور الذهنى الذى يصدر عن نور العقل . والأمور التى يدركها العقل بالحدس عنده ثلاثة أنواع : الطبائع البسيطة كالامتداد والحركة والشكل والزمان ، والحقائق الأولية التى لاتقبل الشك ، كعلمى أننى موجود لأننى أفكر ، والمبادئ العقلية التى تربط الحقائق بعضها ببعض كعلمى أن المساويين لشيء ثالث متساويان . ويسمى ديكارت هذا الحدس بنور الفطرة(٢٨) أو النور الطبيعى أو الغريزة العقلية . وهو هنا يفصلها عن الوحى والتنزيل وبعدها من الطبيعة البشرية .

والمعرفة الحدسية عند برجسون(٢٩) مثلا معرفة مباشرة فائقة للعقل ، تسمو على كل ضرب من ضروب المعرفة العقلية الاستدلالية المحضة . ودليله على ذلك أن المعرفة العلمية الدقيقة بالواقع هى الشرط الضرورى الذى يسبق كل حدس ميتافيزيقى ، يكون من شأنه أن ينفذ إلى مبدأ تلك الوقائع . وهى من ثم معرفة تنفذ إلى باطن الشيء وليست كالمعرفة الاستدلالية التى تدور حول الشيء ، وهى مطلقة وليست نسبية كالاستدلالية . وبرجسون لا يلغى المعرفة الاستدلالية ولكنه يجمع إليها المعرفة الحدسية ويميزها عليه ، إذ يجعل ملكة العقل الامتداد الطبيعى للحواس ، والذى موضوعه المادة الجامدة ومهمته العمل فى الواقع بالتجريد والتعميم والحكم والاستدلال ، ويجعل موضوع الحدس الروح ، ومن ثم فالمعرفة الحدسية هى عيان مباشر للورح بالروح ، وهنا لايكون ثمة وسيط بين الروح والروح فى تأمل حياتنا الباطنية .

وعلى العموم فإن هذه المعرفة الحدسية عند بيرجسون ، ضرب من المعرفة العقلية ، بل هى المعرفة العقلية المباشرة ، ولا يفصلها تماما عن المعرفة الاستدلالية ، من حيث إنه يجعل عمل العقل المباشر والمستدل هو اكتشاف الواقع ، مع امتياز

---

(٢٨) ديكارت : مبادئ الفلسفة . ترجمة د . عثمان أمين . النهضة . القاهرة سنة ١٩٦٠ ص ١١٢ .

(٢٩) د . زكريا إبراهيم : برجسون . (نوابغ الفكر الغربى ٣) ط ٢ . دار المعارف القاهرة سنة ٦٨ ص ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٥ .

المعرفة الحدسية بالديمومة ، والاستدلالية بالتقطع فى الزمان والميدان .

وهذا يدلنا على محاولات الرجوع إلى الكينونة الإنسانية الشاملة والثورة على تجزئتها وعلى الاعتماد على العقل الفلسفى .

ب: المعرفة اللدنية عند المتصوفة ـ المعرفة الصوفية

أما هذه المعرفة ، فتتخذ عند المتصوفة مفهوما دينيا . فالمتصوفة يؤمنون بمصدر خارجى للمعرفة وهو الوحى الذى يقذفه الله سبحانه فى قلب المتصوف . ومن ثم فإن المعرفة عندهم إلهامية ، ولا اعتبار عندهم بتحصيل الحواس والعقول ، لأن الذى يستطيع أن يقبس بما أوتى من وسيلة البصيرة أو القلب من منهل ربانى ، بعد أن يستعد ويعد نفسه بالرياضة العملية والعبادة ، فكيف يذهب لمعرفة الحس والعقل المحكوم عليها بالعجز والمحدودية والظنية ؟ والمتصوف باحث عن اليقين بل عن حق اليقين ، ويطمح إلى أن يتجلى الله عليه ، بل ينتهى إلى الفناء بل وأكثر من ذلك فلا يعود يسمع أو يحس أو يرى إلا الله سبحانه . وهذه المعرفة تعد ثورة على المعرفة الحسية والعقلية ، لأنها معرفة إلهية فى مصدرها وإلهية فى طريقها إذ تعود إلى الإلهام .

وهذه المعرفة هى الدين ، يعبر عنها الحكيم الترمذى مدعيا أنه يمثل الحكمة الصحيحة والتصوف السليم ، فيقول « أما بعد فإنا وجدنا دين الله عز وجل مبنيا على ثلاثة أركان : على الحق والعدل والصدق .. فالحق على الجوارح ، والعدل على القلوب ، والصدق على العقول ... وكل امرئ اجتمع فيه هذه الثلاثة ، فإذا افتقد الحق من عمل خلفه الباطل ، وإذا افتقد منه العدل خلفه الجور ، واذا افتقد منه الصدق خلفه الكذب . فهذه الثلاثة ضد المعرفة وهذه الثلاثة التى هى أضدادهن جند الهوى »(٣٠) والحق عنده : هو مايبحث عنه علماء الشريعة والظاهر ، والعدل هو مايتحراه الحكماء أو الصوفية أو هو علم الباطن . والصدق هو الحكمة الباطنة أو الحكمة البالغة ، أى مايهبه الله لأصحاب الحكمة(٣١) . العلم يكون عنده عن

(٣٠) عبد المحسن الحسينى : المعرفة عند الحكيم الترمذى . دار الكاتب العربى القاهرة ص ٥٢ ـ ٥٣ .
(٣١) المرجع السابق .

مشاهدة المشاهد بالاكتساب والتحصيل والنظر ، أما المعرفة فتتصل بالمغيب المستور . ويجعل علم الفراسة من العلم الباطن بأن يمتلئُ القلب بنور الله فتنتظر عين القلب بنور الله ، فيبصر فى صدره مالا يحاط به وصفا ، كما يجعل التوسم كذلك من علم الباطن والتوسم يكون بمعرفة سمات الله تعالى(٣٢) .

وقد ذكر السراج الطوسى(٣٣) عدة عبارات تبين مقصود المتصوفة بالمعرفة ، تمييزا لها عن الإيمان : قيل لأبى الحسن النورى رحمه الله : بم عرفت الله ؟ فقال : بالله . قيل : فما بال العقل ؟ قال العقل عاجز لايدل إلا على عاجز مثله . لما خلق الله العقل قال له من أنا ؟ فسكت ، فكحله بنور الوحدانية ، فقال : أنت الله . فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله .

وقيل أيضا : إن أصل المعرفة موهبة ، والمعرفة نار والإيمان نور ، والمعرفة وجد ، والإيمان عطاء ، والفرق بين المؤمن والعارف : أن المؤمن ينظر بنور الله ، والعارف ينظر بالله عز وجل ، وقلب المؤمن بالذكر ، ولايطمئن قلب العارف بسواه .

وللولى عند الصوفية درجة كبيرة تأتى بعد النبى . حتى أن محيى الدين ابن عربى يجعله محطا لوحى الإلهام . يقول الشعرانى : « اعلم أن وحى الأنبياء لايكون إلا على لسان جبريل يقظة ومشافهة ، وأما وحى الأولياء فيكون على لسان ملك الإلهام ، وهو على ضروب كما قاله الشيخ ــ أى ابن عربى فى الفتوحات المكية ــ فمنه : مايكون متلقى بالخيال كالمبشرات فى عالم الخيال وهو الوحى فى المنام ، فالمتلقى حينئذ خيال والنازل كذلك والموحى به كذلك .

ومنه مايكون خيالا فى حس على ذى حس . ومنه مايكون معنى يجده الموحى إليه فى نفسه من غير تعلق حس ولا خيال ممن عزل عليه . قال وقد يكون ذلك كتابة ويقع هذا كثيرا للأولياء ، وبه كان يوحى لأبى عبد الله قضيب البان وغيره . وعلامة

(٣٢) المرجع السابق ص ١٤١ - ١٤٢ .
(٣٣) أبو نصر السراج : اللمع . تحقيق د . عبد الحليم محمود وطه سرور . دار الكتب الحديثة . القاهرة ، ومكتبة المثنى بغداد سنة ١٩٦٠ ص ٦٣ - ٦٤ .

أن الورقة من الله أن تلك الكتابة تقرأ من كل ناحية على السواء لا تتغير(٣٤) .. إلى آخر ذلك من القصص العجيبة التى ليس من السهل التصديق بها . بل ذهب إلى أكثر من ذلك من الغرائب إذ ذهب إلى أن هذا الإلهام للأولياء قد يكون عن طريق إبليس عليه اللعنة فقال : « واعلم أن من مكر الله بإبليس أن يلهمه مابه يكون فعل الخير مع العباد من حيث لايشعر إبليس ... الخ »(٣٥) .

وقد وصل الحال ببعض الاتجاهات المنحرفة فى التصوف إلى القول بإلغاء التكليف الشرعى ، إذ لما وصل الإنسان إلى الاتحاد بالله ، فلم يعد بعد مخلوق وخالق ، فالكل هو الله ، ولم تعد اثنينية تقتضى مشرعا ومكلفا ، وقالوا : من وصل إلى مقام التشريف أعفى من التكليف . ولقد رد عقلاء المتصوفة على هذا الاتجاه المنحرف وأنكروه .

« قال رجل للجنيد من أهل المعرفة أقوام يقولون : إن ترك الحركات من باب البر والتقوى . فقال الجنيد : ان هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال ، وهو عندى عظيم ، والذى يسرق ويزنى أحسن حالا من الذى يقول هذا ، فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله تعالى ، وإلى الله تعالى رجعوا ، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة(٣٦) ، وأغلب المتصوفة على القول بوحدة الشهود لا وحدة الوجود ، أى أنهم يفنون حتى يشهدوا الله فى كل خلقه لا حلولا ولا اتحادا ، ولكن انشغالا بالله وغيبة عن الذات الإنسانية . « سئل ابن يزدانيار : متى يشهد العارف الحق سبحانه فقال : إذا بدا الشاهد وفنى الشواهد ، وذهب الحواس واضمحل الإخلاص »(٣٧) .

قال : منذ عرفت الله مادخل قلبى حق ولا باطل . وفسر القشيرى قوله ذلك

---

(٣٤) الشعرانى : اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر جـ ٢ طبعة مصطفى الحلبى سنة ١٩٥٩ القاهرة ص ٨٣ ومابعدها .

(٣٥) المرجع السابق ص ٨٨ .

(٣٦) القشيرى : الرسالة القشيرية . ط ٢ ، مصطفى الحلبى . القاهرة سنة ١٩٥٩ ص ١٥٦ .

(٣٧) المرجع السابق ص ١٥٥ .

فقال : « هذا الذى أطلقه أبو حفص فيه طرف من الإشكال ، وأجل مايحتمله أن عند القوم المعرفة توجب غيبة العبد عن نفسه لاستيلاء ذكر الحق سبحانه ، فلا يشهد غير الله عز وجل ، ولا يرجع إلى غيره ، فكما أن العاقل يرجع إلى قلبه وتفكره وتذكره فيما يسنح له من أمر أو يستقبله من حال فالعارف رجوعه إلى ربه فإذا لم يكن مشتغلا إلا بربه تعالى لم يكن راجعا إلى قلبه وكيف يدخل المعنى قلب من لاقلب له وفرق بين من عاش بقلبه وبين من عاش بربه عز وجل »(٣٨) .

ومن ثم اشتغل المتصوفة بتربية القلب أو برياضة الروح ، وذلك بتطهيرهما من شواغل المادة والشهوات ، وبالتوجه إلى الله بكنه الهمة ، وبالأعمال الصالحة ، من النوافل ، وذكر الله ، وحبه ، والتفانى والاخلاص ، حتى يتم لهم الوصال ، وتشع عليه الأنوار الربانية والإلهامات الصمدانية ، فيتعلمون من غير معلم إذ يتعلمون من الله علما حقيقيا . ولهم فى الطريق أحوال ومقامات ، وقد يصرحون بشطحات لا تجيزها العقول ، ولكنهم فى نظرهم معذورون إذ لا تفى اللغة والعقول بالعلم اللدنى ، ولا تحيطان به . مثل ذلك قول الحلاج : « مافى الجبة إلا الله » ، وقول أبى يزيد البسطامى « سبحانى ماأعظم شأنى » وقوله : « خرجت من الحق إلى الحق حتى صاحوا منى فى يامن أنا أنت »(٣٩) .

وعلى العموم إذا كان الحدس عقليا خالصا والمعرفة الصوفية تصوفا خالصا أو روحية خالصة . فهناك من جمع بينهما وهو ماتمثل فى الحكمة الإشراقية .

جـ : الحكمة الإشراقية ، أو التصوف الفلسفى

جاء فلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا ، فوجدوا أن الشيعة ينسبون العلم اللدنى إلى أوليائهم وأئمتهم ، ويؤكدون الاتجاه الباطنى فى الفلسفة . ولهذا العلم

---

(٣٨) المرجع السابق .

(٣٩) نيكولسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه : ترجمة أبو العلا عفيفى . لجنة التأليف . القاهرة سنة ١٩٦٩ ص ٧٥ ، وقارن : فريد الدين العطار بتذكرة الأولياء جـ ١ . نشر نيكلسون ص ١٦٢ .

الباطنى جذور من الأفلاطونية التى تؤمن بأن وراء العالم المحسوس عالم المثل وهو العالم العقلى على الحقيقة . وقد أخذ فلاسفة المسلمين فكرة المثل والأفلاطونية وفكرة الصور الأرسطية ووفقوا بينهما من ناحية ، ومن ناحية أخرى وفقوا بينهما وبين الدين فى شأن الخلق أو تفسير الوجود على أساس ماعرف بالفيض عندهم ، ومن الفيض نشأت فكرة الإشراق فى المعرفة باتصال العقل الإنسانى فى أعلى درجاته وقواه وهو العقل المستفاد بالعقل الفعال ، فيشرق عليه العقل الفعال — عقل فلك القمر — بالمعرفة ، والعقل الفعال يعود فى سلسلة العقول بالفيض إلى الله ، فالعلم الذى يشرقه على العقل الإنسانى إذن علم لدنى أى من لدن الله سبحانه . والإسماعيلية من الشيعة شاركوا الفلاسفة هذا التصور فقالوا إن المعرفة تعود إلى أمر باطن لا يعلمه إلا الإمام المعصوم . فالمعرفة اللدنية عند فلاسفة المسلمين تعود إذن إلى تفسيرهم الإشراق للمعرفة ، وعلى اساس عقلى وليس على أساس روحى كالمتصوفة . ومن ثم فإن طريق المجاهدة هنا طريق عقلى بالتفكر عن طريق الأعمال الفكرية والفضائل العقلية ، يتدرج بها العقل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والالهام ، فيتصل العقل الالهى الفلكى — العقل الفعال — بالعقل الإنسانى ، وإذا ماوصل الفيلسوف إلى هذه المرحلة ، تحررت نفسه من كل ماهو مادى وجسمى ، والتحقت بعالم العقول . يقول الفارابى : « والسعادة هى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الفوجود بحيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة من الأجسام ، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد . وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية ، بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما ، وملكات مامقدرة محدودة »(٤٠) .

وهذه المعرفة ليس فيها اتحاد ولا حلول ، ولكنها تشعر فقط بمجرد علاقة بين الإنسان والعالم العقلى .

أما ابن سينا فقد ألف جزءا خاصا من كتابه الإشارات فى التصوف العقلى ، أو فى المعرفة الإشراقية . وشرحه وفصله أكثر من أستاذه الفارابى . عرض فى هذا الكتاب

---

(٤٠) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ٦١ .

نظريته الإشراقية فى البهجة والسعادة وفى مقامات العارفين ، وفى أسرار الآيات وتأويل المعرفة تأويلا عقليا إشراقيا ، خارجاً عن نطاق ماتعارفت عليه العقول ، وماهو فوق إدراكها(٤١) .

ومما يقوله فى السعادة : « إن اللذة هى إدراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر »(٤٢) .

ويتحدث عن الكمال بالمعرفة الذى يبتغيه العارف فيقول : « وكمال الجوهر العاقل ، أن تتمثل فيه جلية الحق الأول قدر مايمكنه أن ينال منه ، ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ماهو عليه مجردا عن الشوب(٤٣) مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ، ثم مابعد ذلك ، تمثلا لا يمايز الذات »(٤٤) ويقول : « والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا »(٤٥) .

وذكر مقامات العارفين فقال : « المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على فعل العبادات ... يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف »(٤٦) . وذكر صفات العارف فقال : « العارف يريد الحق لأول لا لشىء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه »(٤٧) . ويبدأ مريدا ويترق بالإرادة والرياضة حتى إذا بلغ منها حدا ما « عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد

---

(٤١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات . تحقيق د . سليمان دنيا . جـ ٤ ط ٢ دار المعارف . القاهرة سنة ٦٨ الكتاب كله .

(٤٢) المرجع السابق ص ١١ – ١٢ .

(٤٣) كأنها تعنى الاختلاط أو خلط الشىء بغيره ، من قولهم شاب العسل بالماء ، وسقاه الشوب بالروب أى العسل باللبن .

(٤٤) ابن سينا : الاشارات جـ ٤ ص ٢٢ – ٢٣ .

(٤٥) المرجع السابق ص ٣٢ .

(٤٦) المرجع السابق ص ٥٧ – ٥٨ .

(٤٧) المرجع السابق ص ٦٨ .

عنه . وهو المسمى عندهم أوقاتا . وكل يكتنفه وجدان : وجْدٌ إليه ، وَوَجدٌ عليه . ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي ، حتى إذا أمعن في الارتياض ، ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئا عاج[٤٨] منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء .. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا ، والوميض شهابا بينا ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته .. فإذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان هو ــ وهو غائب ــ حاضرا ــ وهو ظاعن ــ مقيما »[٤٩] ، وبعد الرياضة يصل إلى نيل المقصود فيصبح سره « مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق .. » ثم يغيب عن نفسه فيلحظ جانب القدس فقط وهناك يحق الوصول »[٥٠] ، ثم يصف هذا العرفان فيقول : « العرفان مبتدئٌ من تفريق ونفض ، وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق »[٥١] .

وتبعهما في هذه الحكمة السهروردي المقتول صاحب هياكل النور وحكمة الإشراق ، حيث سار في طريق المعرفة الفلسفية الصوفية على طريقة الحمة الأفلاطونية معمقا هذا الاتجاه الإشراق في المعرفة .

والمعرفة الإشراقية هي محاولة للتصوف الروحي عن طريق العقل ، على أساس من فكرة الإشراق الفلسفي ، التي تمثل محاولة فلسفية توفيقية ، لفلاسفة المسلمين ، بين الاتجاه الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي ، وبين الاتجاه الروحي عند متصوفة المسلمين . وإذا كانت الحكمة الإشراقية قد جذبت التصوف الروحي إلى الإشراق الفلسفي ، فهناك محاولة أخرى من نمط جديد هي محاولة الغزالي في بيان المعرفة اللدنية أو الصوفية بعيدا عن الإشراق الفلسفي ، مع التمسك بالعقل ، وبعيدا عن الاتحاد الصوفي مع اعتماد الرياضة الروحية والشرع .

---

(٤٨) بمعنى عطف . من قولهم عاج رأس راحلته بالزمام عطفه . الزمخشري أساس البلاغة . ص ٦٦٠ .
(٤٩) ابن سينا : الإشارات جـ ٤ ص ٨٦ – ٨٩ .
(٥٠) المرجع السابق ص ٩١ – ٩٣ .
(٥١) المرجع السابق ص ٩٦ – ٩٧ .

د : المعرفة الصوفية عند الغزالى

حاول الغزالى أن ينصف المعرفة الصوفية ، بأن يخرجها عن أن تكون مجرد معرفة إشراقية على طريقة فلاسفة الإشراق ، وأن يخرجها عن أن تكون معرفة روحية بعيدة عن العقل ، بل تحتقر العقل طريقا إلى المعرفة . وذلك بأن ردها إلى الكينونة الإنسانية الداخلية ، أى إلى نور البصيرة أو العقل الذى هو عين اليقين أو الصفة الباطنة التى يتميز بها الآدمى عن البهائم ، حتى يدرك بها حقائق الأمور وعلى رأسها معرفة الله سبحانه . وليس ذلك العقل الفلسفى المستدل الذى يعجز عن أن يحيط بحقائق الأمور وأن يصل إليها . ويسمى هذا الطريق إليها طورا وراء العقل تنفتح به عين القلب على أمور العقل معزول عنها . وهو بهذا لا ينكر المعرفة العقلية ولا ينقص من دور العقل فى المعرفة . فالعلماء يعملون على اكتساب ذات العلوم التى يعمل على اكتسابها الأولياء إلا أن الفرق بينهما هو أن العلماء يحاولون جلبها من الخارج بالاعتماد على الحواس ، بينما يجلبها الأولياء من داخل القلب بانكشاف عالم الغيب على مرآته التى صفت بالرياضة الروحية والمجاهدة ، وبالفكر والذكر ، وتطهير القلب وجلائه وتزكيته . وقد فصل الغزالى بين هذين النوعين من المعرفة ، المعرفة الاستدلالية والمعرفة الكشفية أو الإلهامية أو الذوقية الصوفية ، وبين كيفية تحصيل كل منهما فقال :

« اعلم أن العلوم التى ليست ضرورية وإنما تحصل فى القلب فى بعض الأحوال تختلف الحال فى حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدرى ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذى يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما ، والذى يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا ثم الواقع فى القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى مالا يدرى العبد أنه كيف حصل ومن أين حصل ، وإلى مايطلع معه على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب ، والأول يسمى إلهاما ونفثا فى الروع ، والثانى يسمى وحيا تختص به الأنبياء ، والأول يختص به الأولياء

والأصفياء . والذى قبله المكتسب وهو بطريق الاستدلال يختص به العلماء(٥٢) . أما كيف تحصل المعرفة الإلهامية فى القلب ؟ فيكون بانجلاء القلب وتطهيره وإزالة الحجب التى تعوق انكشاف اللوح المحفوظ المنقوش فيه كل العلوم للقلب ، كما يقول : « وحقيقة القول أن القلب مستعد لأن تنجلى فيه حقيقة الحق فى الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها بالأسباب .. فهى كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ ، الذى هو منقوش بجميع ماقضى الله به إلى يوم القيامة . وتجلى حقائق العلوم من مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ ، الذى هو منقوش بجميع ماقضى الله به إلى يوم القيامة . وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح فى مرآة القلب يضاهى انطباع صورة من مرآة فى مرآة تقابلها ، والحجاب بين المرآتين تارة تزال باليد وأخرى يزول بهبوب الرياح تحركه ، وكذلك قد تهب رياح الألطاف ونكشف الحجب عن أعين القلوب فينجلى فيها بعض ماهو مسطور فى اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام فيعلم به مايكون فى المستقبل ، وتمام ارتفاع الحجاب بالموت ، فيه ينكشف الغطاء . وينكشف أيضا فى اليقظة حتى يرتفع الحجاب بلطف خفى من الله تعالى ، فيلمع فى القلوب من وراء ستر الغيب شىء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالى . »(٥٣) .

وهذه الحجب أو الأسباب المانعة من انجلاء وانكشاف حقائق الأمور فى القلب خمسة هى : (٥٤) .

١ – نقصان فى ذات القلب كنقصان عقل الصبى فإنها لاتنجلى المعلومات فيه لنقصانه .

٢ – كدورة المعاصى والخبث الذى يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات . ولذلك قال النبى ﷺ « من عمل بما علم ورثه الله علم مالم يعلم »(٥٥) . وقال تعالى : ﴿ **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا** ﴾(٥٦) .

(٥٢) الغزالى : إحياء علوم الدين . جـ ٣ ص ١٨ . (٥٣) المرجع السابق .
(٥٤) المرجع السابق ص ١٢ – ١٣ .
(٥٥) قال الحافظ العراق رواه ابو نعيم فى الحلية من حديث انس . انظر تخريج العراق على هامش الإحياء جـ ٣ ص ١٣ .
(٥٦) العنكبوت ٦٩ .

٣ - انشغال القلب بالشهوات الدنيوية ، بل وأكثر من ذلك انشغاله بتفاصيل الطاعات البدنية وأسباب المعيشة ، فيصرف بذلك فكره عن التأمل فى حضرة الربوبية والحقائق الإلهية الخفية ، ومن ثمة فلا ينكشف له إلا ماهو متفكر فيه من دقائق الأعمال وخفايا عيوب النفس أو مصالح المعيشة أو تفاصيل الطاعات إن كان متفكرا فيها .

٤ - الانشغال بالاعتقادات التقليدية والتعصب لها .

٥ - الجهل بالجهة التى يقع منها العثور على المطلوب ، فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالمجهول إلا بالتذكر للعلوم التى تناسب مطلوبه حتى إذا تذكرها ورتبها فى نفسه ترتيبا مخصوصا يعرفه العلماء بطريق الاعتبار ، فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب فتنجلى حقيقة المطلوب لقلبه .

ولكن هل للعقل دور فى الوصول إلى دور الكشف ؟ نعم ، ذلك أن الغزالى إنما يريد للتصوف ألا يلغى العقل ، بل لابد أن يقوم على أساس العقل أو القلب أو البصيرة الباطنة التى لها وجهان لأخذ المعرفة : أحدهما بالتوجه إلى الخارج والأخرى بتوجيه مرآة القلب إلى نور الله ، فينكشف لها مافى اللوح المحفوظ . وعلى ذلك يكون دور العقل فى وظيفتين أساسيتين هما :(٥٧)

١ - أنه على طريق العقل تستوفى الشروط الأساسية الثلاثة للحصول على المعرفة وهذه الشروط هى :

أحدها : تحصيل جميع العلوم والأخذ بالحظ الأوفر من أكثرها .

والثانى : الرياضة الصادقة .

والثالث : التفكير . فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم وتفكرت فى معلوماتها ينفتح عليها باب الغيب ، فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب ، وتنفتح روزنة(٥٨) من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالما كاملا عاقلا مؤيدا .

(٥٧) د . زقزوق : المنهج الفلسفى ص ١٦١ - ١٦٢ . قارن : الغزالى : الرسالة اللدنية (من مجموعة العوالى ج ١) ص ١٢٢ .

(٥٨) طاقة أو نافذة فى سقف البيت .

٢ – تتمثل الوظيفة الثانية فى الحكم الناقد على التجارب الصوفية وتقويمها تقويما صحيحا . ذلك أن حالات السكر عند المتصوفة تسوق بسهولة إلى أقوال ذاتية قاصرة .

وعلى ذلك فإن الغزالى يرى أن معرفة الله بالفكر قبل الكشف ، والكشف إنما يزيد من اطمئنان المؤمن ويقينه إذ يرى أن الفكر فيه معنى الذكر وزيادة أمرين : زيادة المعرفة إذ الفكر مفتاح المعرفة والكشف . والثانى : زيادة المحبة ، إذ لا يحب القلب إلا من اعتقد تعظيمه ، ولا تنكشف عظمة الله وجلاله إلا بمعرفة صفاته ، ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله ، فيحصل من الفكر المعرفة ، ومن المعرفة التعظيم ، ومن التعظيم المحبة . والذكر أيضا يورث الأنس وهو نوع من المحبة ، ولكن المحبة التى سببها المعرفة أقوى وأثبت وأعظم . فالعباد المواظبون على ذكر الله بالقلب واللسان الذين يصدقون بما جاءت به الرسل بالإيمان التقليدى ليس معهم من محاسن صفات الله إلا أمور جميلة اعتقدوها بتصديق من وضعها لهم(٥٩) .

وصوفية الغزالى ليست قائمة على إنكار العقل ، وليست قائمة كذلك على الاتحاد والحلول ، وإنما هى صوفية تبتغى اليقين الناتج عن الرؤية والمشاهدة ، وهو يقين العارفين ، مع تسليمها باليقين الناتج عن الدليل العقلى . ويحدد الغزالى هذا اليقين فى حديثه عن درجات الايمان ومراتبه فيرى :(٢)

« أن الرتبة الأولى : إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض . وهو إيمان عرضة للشك ، والمرتبة الثانية : إيمان المتكلمين والنظار المبنى على الدليل العقلى . وقد يتطرق إليه الخطأ والتلبيس .

والمرتبة الثالثة وهى المعرفة الحقيقية والمشاهد اليقينية ، معرفة الصديقين والمقربين ، وهم متفاوتون فى الكشف على درجات .

والغزالى هنا لا يجعل المعرفة الإلهامية استعدادا خاصا لبعض الناس دون البعض الآخر ، لأن من سار فى طريق المجاهدة وصفى قلبه وطهره ، وتعلم العلوم فيمكنه أن

---

(٥٩) د . غلاب : المعرفة ص ٣٢٣ – ٣٢٤ .

(٦٠) الغزالى : الإحياء جـ ٣ ص ١٥ .

تنكشف له الحقائق ، وينفتح قلبه إلى عالم الملكوت . ومن هذا المنطلق يصدر المتصوفة المعتدلون ، إذ لا يرفضون « مساهمة العقل الإيجابية فى تحصيل المعرفة . ولكنهم .. نصوا على ضرورة استضاءة العقل بالإيمان . وربما أرادوا بذلك أن العقل يصل بالإنسان إلى غاية محدودة قد تصلح فى حد ذاتها أن تكون بدءا فى سلم الإيمان »(٦١) .

---

(٦١) د . محمد كمال جعفر : التصوف . ص ٢٠٨ .

الفصل الثالث
أدلة القائلين بها وتقييمها

(أ) أدلة من قالوا بها

استدل القائلون بالإلهام طريقا للمعرفة اللدنية ، بما يجده الإنسان فى نفسه مما يقع فى قلبه من حيث لا يدرى ، وليس بحيلة واكتساب . كما استشهدوا بظواهر النصوص الشرعية والتجارب والحكايات .

١ – أما الشواهد من الشرع :

فقد استدلوا بآيات وأحاديث تتحدث عن علاقة العلم بالعمل والمجاهدة . يقول الغزالى فى توجيه تلك الآيات والأحاديث : « إن كل حكمة تظهر فى القلب بالمواظبة على العبادة . من غير تعلم فهو بطريق الكشف والإلهام »(٦٢) . من ذلك قوله تعالى : ﴿ **والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا** ﴾(٦٣) ، ﴿ **ومن يتق الله يجعل له مخرجا ، ويرزقه من حيث لا يحتسب** ﴾(٦٤) **قال الغزالى فى الآية** : « يجعل له مخرجا من الإشكالات والشبه ... ويعلمه علما من غير تعلم ويفطنه من غير تجربة »(٦٥) . واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ **يأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو الفضل العظيم** ﴾(٦٦) . قال **الإمام الغزالى** فى الفرقان(٦٧) : « نور **يفرق** به بين الحق والباطل ويخرج به من

---

(٦٢) الغزالى : الإحياء : ٣ / ٢٢ ومابعدها .
(٦٣) العنكبوت : ٦٩ .
(٦٤) الطلاق : ٢ – ٣ .
(٦٥) الغزالى : الإحياء : ٣ / ٢٢ .
(٦٦) الأنفال : ٢٩ .
(٦٧) الغزالى : الإحياء ٣ / ٢٢ .

الشبهات . ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يكثر فى دعائه من سؤال النور ، فقال عليه الصلاة والسلام : « اللهم أعطنى نورا وزدنى نورا واجعل لى فى قلبى نورا وفى قبرى نورا وفى سمعى نورا وفى بصرى نورا »(٦٨) الى آخر الحديث . وإذا رجعنا إلى الطبرى(٦٩) ، نجد معنى الفرقان عنده أعم من أن يكون البصيرة أو الإلهام حيث يفسر قوله تعالى : ﴿ يجعل لكم فرقانا ﴾ : يجعل لكم فصلا وفرقا بين حقكم وباطل من يبغيكم السوء من أعدائكم المشركين بنصركم عليهم واعطائكم الظفر عليهم . وذكر خبرا مفاده أن الفرقان : هو مايفرق بين الحق والباطل حتى يعرفوه ويشهدوا بذلك الفرقان . كما ذكر عدة روايات تدل على أن معناه المخرج والنجاة .

كما استدلوا بقوله تعالى : ﴿ واتقوا الله ويعلمكم الله ﴾(٧٠) على أن التقوى هى طريق المعرفة اليقينية . وأنها شرط لها . وتكون بطريق المكاشفة أو الإلهام . ومن ثم فإن العلم من ثمرات العمل . وحقيقة الأمر أن سياق الآية وإعرابها لا يساعدان على هذا المعنى . ذلك أن الآية إنما جاءت تعقيبا على آيات فى سياق كتابة الدين ومسائل التجارة . والتعقيب بالآية دعوة وأمر إلى التقوى فيما علمه الله للناس من أمور الشرع ، أى أن المعنى : أن هذه المسائل هى من تعليم الله لكم ، فهى جديرة بالاحترام والتقيد بها ، لأنه سبحانه أعلم بكم وبكل شيء وبما ينفعكم ومافيه مصالحكم فى الدنيا والآخرة ، ولذلك كان ذيل الآية « والله بكل شيء عليم » . ومن ثم فإن التقوى قد تكون سببا لكسب العلم ولكنها ليست شرطا فى تحصيله ، ولا مستند فى هذه الآية للصوفية من أن التقوى هى السبب الرئيسى وأنها شرط فى إفاضة العلوم على القلب .

وفهمهم للواو العاطفة فى قوله تعالى (ويعلمكم) على أنها للتعليل أى

---

(٦٨) متفق عليه من حديث ابن عباس بروايات فيها اختلاف بسيطة من حيث التقديم والتأخير والزيادة والنقص . والحديث طويل . وهذا جزء منه ، انظر : صحيح البخارى ٨ / ٨٦ ، صحيح مسلم بترتيب محمد فؤاد عبد الباق ١ / ٥٢٦ كتاب صلاة المسافرين ومسند الإمام أحمد : ١ / ٢٨٤ ، ٣٣٤ ، ٣٥٢ .

(٦٩) الطبرى : جامع البيان ـ تفسير الطبرى ـ تحقيق شاكر . ط . دار المعارف القاهرة : ١٣ / ٤٨٧ ـ ٤٩١ .

(٧٠) البقرة : ٢٨٢ .

ليعلمكم ليس بصحيح كما قال ابن عاشور(٧١) . وقد علق الشيخ محمد عبده على استدلالهم بهذه الآية فقال : « إنه لايرضى سيبويه ، وله الحق فى ذلك . لأن عطف « ويعلمكم » على « اتقو الله » ينافى أن يكون جزاء ومرتبا عليه لأن العطف يقتضى المغايرة . لو قال : ليعلمكم لكان مفيدا لما قالوه . وكذلك لو كان العطف بالفاء ..

كما أن قولهم هذا عبارة عن جعل المسبب سببا والفرع أصلا والنتيجة مقدمة ، فان المعروف هو أن العلم هو الذى يثمر التقوى ، فلا تقوى بلا علم ، فالعلم هو الأصل الأول وعليه المعول »(٧٢) .

أما ابن العربى وهو تلميذ الغزالى(٧٣) فلا يعجبه الاستدلال بهذه الآيات على أن التقوى سبب العلم فإن فى هذا المبدأ الصوفى قلبا للحقائق ، إذ إن العلم أصل للعمل . فماذا يعمل من لا علم له . فالعمل مرتبط بالقصد والقصد مرتبط بالعلم والدوام على العمل يرجع إلى دوام العلم . فالعلم والعمل متلازمان ، فإذا علم الإنسان ولم يعمل بعلمه ضعف هذا العلم وتلاشى ، شيئا فشيئا . وحقيقة الأمر أن تحصيل العلم أصلا أو بادئ ذى بدء لا يشترط فيه التقوى شرط صحة ، فإذا فقدت فقد العلم ، وإنما التقوى لها أثرها بما يشرح الله للإنسان صدره ، وبما يمن عليه من التوفيق والتسهيل ، ومن هذا نفهم سر اشتراط الغزالى للسائر فى الطريق العلم بالأحكام الشرعية والعقلية . ولكن التقوى تتصل بالعطاء من الله عز وجل للإنسان من العلم كما وكيفا ونوعا وبركة ، بمقدار مايتصل الإنسان بربه ويتوجه إليه بكنه الهمة . وعلى هذا الأساس نفهم ارتباط العلم بالتقوى . ولقد قال النبى ﷺ : « من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين وإنما أنا قاسم والله يعطى »(٧٤) .

ويرى أبو بكر بن العربى(٧٥) أن التقوى والعلم ، يشتركان كلاهما فى كونهما

---

(٧١) ابن عاشور : تفسير التحرير والتنوير : حـ ٣ نشرة ٢ الدار التونسية بتونس ١٩٧٣ : ص ١١٨ .

(٧٢) السيد محمد رشيد رضا : تفسير المنار : ٣ / ١٠٧ .

(٧٣) د . عمار طالبى : آراء أبى بكر بن العربى الكلامية : ٢ / ٢٠ ومابعدها .

(٧٤) حديث صحيح رواه البخارى . انظر فتح البارى : ١ / ١٦٤ .

(٧٥) د . طالبى : آراء أبى بكر . جـ ٢ (العواصم من القواصم) ص ٢١ وما بعدها .

عملين من أعمال القلوب . وإنما تزيد التقوى على العلم بظاهر الأعمال الصادرة عن الجوارح . ويقتضى ذلك أن يتقى الإنسان ربه بقلبه بمعرفته إياه ، فوقاية العلم أو المعرفة سابقة لوقاية العمل . وتصفية الروح غاية من الغايات الشريفة ، ولكن لا يمكن الادعاء بأن الصفاء القلبى والطهارة الروحية يوجبان بذاتهما تجلى العلوم فى القلب ، إيجاب العلة لمعلولها والسبب لمسببه . بل إن هذا الاتجاه فى المعرفة اتجاه أفلاطونى قائم على نظرية الفيض فى الوجود والإشراق فى المعرفة ، وقائم على فكرة الجود الربانى ، الذى لا اختيار فيه ولا علم ولا إرادة . أما فيما يتعلق بالعلاقة بين العلم والعمل ، فقد حسم القرآن الإشكال فى ذلك حسما حين قرر الدليل العقلى على أن العلم قبل العمل حيث قال تعالى : ﴿ **إنما يخشى الله من عباده العلماء** ﴾(٧٦) .

وهذا كله لا ينفى أن قلب الإنسان مدين لله سبحانه فى الهدى ، وأن هذه الكينونة الإنسانية فى قضية المعرفة ، ليست هى تلك المقيدة بالعقل المنطقى ، بل هى فى حقيقتها وكنهها وعملها غيب نعجز عن معرفة كنهه وحقيقته ، وحتى إنتاج الدليل العقلى لنتيجته بصورة سليمة منطقيا لا يكفى فى أن يؤمن الشخص إذ إن كثيرا من المنكرين لا يستطيعون إنكار إنتاج الدليل العقلى لقضية الإيمان ، ولكن الانشراح للهدى قضية تفوق كل صورة منطقية وإلزام عقلى ، بل لقد صرح القرآن بأنهم كفروا بها وقلوبهم مستيقنة من العلم بدلالات الآيات على وجود الله والمعجزات على صدق رسول الله ﷺ ، إذ قال تعالى ﴿ **وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا** ﴾(٧٧) ، أما من يريد الله له الهداية فإنه يشرح صدره ، ومن يريد له الإضلال فإنه يجعله ضائقا بالقضية كلها .

﴿ **فمن يريد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ۝ ومن يرد أن يضله يجعله صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء . كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون** ﴾(٧٨) يعلق الأستاذ سيد قطب ــ رحمه الله ــ على هذه الآية فيقول(٧٩) :

(٧٦) فاطر : ٢٨ .
(٧٧) النمل : ١٤ .
(٧٨) الأنعام : ١٢٥ .
(٧٩) سيد قطب : فى ظلال القرآن : جـ ٨ ط ٢ دار الشروق القاهرة ١٩٧٥ : ص ١٢٠٤ - ١٢٠٥ .

« إن تصور الحقيقة القائمة فى الارتباط بين وسائل الإنسان وأدواته فى المعرفة ، ومنطقه الفطرى ، والذى من جملته منطقه الذهنى وبين الأدلة القرآنية والحقائق التى يعرضها عليه القرآن . لينشأ هدى أو ضلال إيمان أو كفر . إن هذه الحقيقة فى معامل الارتباط بين هذا كله ، قضية غيبية لا يعلمها إلا الله . وكل الذى علمنا إياه منها ، أنها حقيقة قائمة ولها ارتباط وأنها تحتاج إلى استخدام منطقة أخرى من مناطق الإدراك البشرى وراء المنطق الذهنى . وكل ماثار من الجدل بشأن هذه القضية سواء فى تاريخ الفكر الإسلامى ، أو فى تاريخ اللاهوت والفلسفة ، وكل القضايا والتعبيرات عنها موسومة بطابع المنطق الذهنى . ولكن القرآن يخبرنا أن هناك وراء منطق الذهن منطقا آخر يتعامل مع الفطرة كلها ، سماه بمنطق انشراح الصدر ، الذى يتعامل مع الواقع الفعلى للفطرة ، لا مع القضايا الذهنية فحسب فالقرآن يصور الحقيقة الفعلية فى الكينونة البشرية وفى الوجود الواقع . وهذه الحقيقة يتراءى فيها التشابك بين مشيئة الله وقدرة وإرادة الإنسان وعمله فى محيط لا يدركه المنطق الذهنى كله ... وهذه الحقيقة سماها القرآن انشراحا ، والانشراح حدث لا يقع إلا بقدرة من الله ويخلقه ويبرزه لمن تتجه فطرته إلى الحق . وأما الذى نعرض فطرته عن الحق فإنه يجد فى صدره حرجا وضيقا .

٢ - **استدلوا بقصة الخضر** الثابتة فى القرآن : بأن الله أعطاه علما لدنيا ، وإذا جاز للخضر جاز لغيره من البشر . وقصة الخضر مع سيدنا موسى عليه السلام ثابتة فى القرآن والسنة الشريفة . إذ قال تعالى : ﴿ **فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما** ﴾(١٨) . وثبت فى الحديث الصحيح عن ابن عباس أنه تمارى هو والحر بن قيس الفزارى فى صاحب موسى . قال ابن عباس : هو خضر . فمر بهما أبى بن كعب فدعاه ابن عباس فقال : إنى تماريت أنا وصاحبى هذا فى صاحب موسى ، الذى سأل السبيل إلى لُقِيِّهِ هل سمعت رسول الله ﷺ يذكر شأنه . قال : نعم . سمعت رسول الله ﷺ يقول : « بينما موسى فى ملأ من بنى إسرائيل جاءه رجل فقال : هل تعلم أحدا أعلم منك ؟ قال : لا . فأوحى الله إلى موسى : بلى عبدنا خضر . فسأل موسى السبيل إليه ، فجعل له الحوت آية ، وقيل

(٨٠) الكهف : ٦٥ .

له : إذا فقدتَ الحوتَ فارجع فإنك ستلقاه ، فكان يتبع الحوتَ فى البحر ، فقال لموسى فتاه : أرأيت إذا أوينا إلى الصخرة فإنى نسيتُ الحوت وما أنسانيهُ إلا الشيطان أن أذكره . فقال موسى : ذلك ماكنا نبغى فارتدا على آثارهما قصصا ، فوجدا خضرا فكان من شأنهما الذى قص الله فى كتابه »(٨١) .

يأخذ الصوفية من هذا الحديث أن الله تعالى علم عبدا من العباد علما لدنيا وهذا العلم هو بطريق الإلهام أو المكاشفة أو البصيرة . وحقيقة الأمر أنه ليس هناك دليل قوى فى قصة الخضر على قضية الإلهام طريقا للمعرفة ، لأمرين :

أولهما : أن ذلك العلم لم يكن بطريق الرياضة والعبادة التى جعلت الخضر أهلا لنيل هذا العلم ، إذ كل مايؤخذ من القصة أنها كانت حالة خاصة بإعلام من الله للخضر ، بطريقة هو أعلم بها ، إذ لا نص عليها . وكان هذا التعليم باطلاع هذا العبد على علم لم يعلمه الله لموسى عتابا لموسى الذى ادعى أنه أعلم الناس ، وأنه لا أحد أعلم منه ، ولم يرد ذلك العلم إلى الله . فالقصة تتعلق بموسى أكثر من تعلقها بالخضر . ولربما كانت معجزة من أجل تعليم موسى ذلك المعنى الذى عاتبه فيه ربه سبحانه . والحكمة من تعليم الخضر هذا العلم ثابتة فى الحديث الصحيح وهى المعاتبة حيث قال ابن عباس حدثنا أبى بن كعب عن النبى ﷺ أن موسى قام خطيبا فى بنى إسرائيل ، فسئل أى الناس أعلم ؟ فقال : أنا . فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه .... الخ الحديث »(٨٢) .

ولا يحتمل أن يكون ذلك بطريق البصيرة والإلهام فضلا على أن يكون قاطعا فيهما لأنه علم يقينى أكيد يخالف علم موسى ومنطقه .

الأمر الثانى : وقد ذهب القوم(٨٣) فى تفسير من هو الخضر وماعساه أن يكون إلى كثير من الأقوال الصارفة للعلم الذى علمه إياه عن أن يكون انكشافا عن ولاية منها : ماحكاه السهيلى من أنه كان ملكا وليس من بنى آدم . ومنها ماروى عن مكحول عن كعب الأحبار أنه كان نبيا . إذ قال أربعة من الأنبياء أحياء أمان لأهل الأرض ، اثنان فى الأرض الخضر وإلياس ، واثنان فى السماء إدريس وعيسى . وقد

(٨١) ابن حجر : فتح البارى بشرح صحيح البخارى : ٦ /٤٣١ .
(٨٢) المرجع السابق .
(٨٣) المرجع السابق : ص ٤٣٤ ومابعدها .

حكى ابن عطية كذلك عن البغوى عن أكثر أهل العلم أنه نبى . وكذا قال القرطبى : هو نبى والآية تشهد بذلك لأن النبى لا يتعلم ممن هو دونه ، والولى دون النبى . كما رجح الزمخشرى(٨٤) ذلك ، وزاد بأن فسر الرحمة فى قوله تعالى ﴿ **رحمة من عندنا** ﴾بأنها النبوة ، وفسر ﴿ **من لدنا علما** ﴾ بأنه العلم الذى يختص الله به من علم الغيب .

وعلى كلا الحالين فإنه ليس فى القصة مايؤيد القول بأن البصيرة أو الإلهام بالمفهوم الصوفى ، هو طريق المعرفة للخضر فيما علم ، ومن ثم نعمم هذا الطريق للولى . هذا مع عدم إنكارنا منة الله على عباده . بالكينونة العارفة التى هى أشمل من العقل المنطقى والتى لا مانع أن يكون فيها مايسمح بالفهم والتوفيق فى العلم ، ولكن ضمن حدود العقل والشرع . أما أن نسلم « بتنظير » طريق للمعرفة اللدنية وأنها هى البصيرة أو الإلهام بحسب مايشرحها الفلاسفة الإشراقيون والمتصوفة بشروط وحدود ومراسم ومراتب ودرجات ، فأمر لا يمكننا أن نجد له دليلا وأن نقره بغير دليل من الشرع ، فحقيقة المعرفة ، والكينونة العارفة ، والقلب والنفس والروح غيب لا نقول فيه إلا ما عُلِمّناهُ من علام الغيوب ، عالم الغيب والشهادة سبحانه .

٣ – استدلوا بحديث الرسول ﷺ الصحيح : « فإنه كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون . وإنه إن كان فى أمتى هذه منهم ، فإنه عمر بن الخطاب »(٨٥) ونحن لا ننكر الحديث . ولكن ليس فى الحديث تحديد للإلهام أو البصيرة طريقا منضبطا للعلم اللدنى ، الذى قرروه وشرحوه وجعلوه قائما على الرياضات الفكرية والعملية . والحديث فى معناه – والله أعلم – لا يعدوا أن يكون أن الله تعالى جعل فى هذه الأمة من يوفقهم للقول والعلم بما يطابق الحق ، ويمن عليهم بالفهم ، فكأنهم يحدثون من الله ويعلمون بتعليم الله ، ولعُمر قصص من هذا القبيل مع النبى ﷺ ، حينما كان رأيه مخالفا لرأى الرسول ﷺ وأبى بكر فى مسألة فداء أسرى بدر ، حيث كان يرى

(٨٤) الزمخشرى : الكشاف : ٢ / ٤٩٢ .
(٨٥) رواه البخارى عن أبى هريرة بهذا اللفظ . انظر الجامع الصحيح ، حـ ٤ ط . دار الشعب القاهرة : ص ٢١١ ، حـ ٦ ص ٥٤ ، كما رواه مسلم عن حديث عائشة رضى الله عنها بنحوه . وقال مسلم قال ابن وهب تفسير محدثون : ملهمون . انظر : صحيح مسلم بترتيب محمد فؤاد عبد الباق : ط ١ طبعة الحلبى القاهرة ١٩٥٥ : ٤ /١٨٦٤ .

قتلهم . وفى رؤياه للأذان وألفاظه فكان موافقا لما شرعه الله ، وفى طلبه الحجاب لنساء النبى ﷺ ثم فرض عليهن ، وغير ذلك مما عرف بالموافقات العمرية للتشريع ، ولم يكن عمر صوفيا ووليا بمفهوم أولئك ورياضاتهم .

وماروى من حكايات عن الصالحين(٨٦) مثل قول عمر لسارية فى خطبته ياسارية الجبل الجبل . وقول أبى بكر لعائشة رضى الله عنها عند موته إنما هما أخواك وأختاك وكانت امرأته حاملا فولدت بنتا ، فكان كما قال . وغير ذلك مما يحكى إنما يفهم على الرأى السليم وهو عدم إنكار الكرامة التى هى توفيق من الله بالقول والعمل . ولكن لا تصلح الكرامة لأن يكوّن الناس من حولها منهجا له حدوده ورسومه ، وشيوخه وطرقه وتلاميذه .

٤ - الرؤيا الصادقـــة .

استدلوا بها على أن الولى ينكشف له عالم الغيب فى المنام وإذا جاز ذلك فى النوم جاز فى اليقظة . واستدلوا بالأحاديث الصحيحة التى منها قوله ﷺ « **الرؤيا الحسنة** من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة »(٨٧) .

وحقيقة الأمر أنه لايسلم لهم أنه إذا جاز أن يرى فى المنام علما عن الغيب صادقا ، فإنه لا مانع أن يرى فى اليقظة ، لأن الإخبار بالغيب لا يكون إلا للنبى فى اليقظة . أما مايراه المؤمن والرجل الصالح فى الرؤيا مما يصدق فى الواقع فإنما هو منة من الله عليه ، وليس ناشئا عن رياضة واتجاه يدعى أنه طريق إلى الولاية والرؤى الصادقة وعلم الغيب فى المنام واليقظة ، وهى فى الواقع من حيث تفسيرها غيب لا نعلمه وكل إدلاء فيه برأى سواء كان تحليلا نفسيا أو لا شعوريا أو خياليا إنما يبقى ظنا لا جزم فيه . وليس فى الرؤيا ولا فى الإلهام حجة شرعية أى لا يثبت بهما حكم شرعى . وأما ماكان من رؤى النبى ﷺ ، فهى ليست كرؤى الصالحين ، ذلك أنه عليه الصلاة والسلام له صفة النبوة وكان تنام عيناه ولا ينام قلبه ، وكل مايجده قلبه فهو من الله سبحانه ، ولا أثر للشيطان على قلبه لأن الله غلبه عليه فأسلم . ثم إذا كانت الرؤيا للرجل الصالح أمرا بالخير فلا تعتبر تكليفا جديدا ، أو أمرا شرعيا بل

(٨٦) السراج الطوسى : اللمع : ص ١٧٠ - ١٧١ ، ١٧٣ - ١٧٤ .

(٨٧) صحيح البخارى بشرح ابن حجر المسمى فتح البارى : ١٢ / ٣٦١ .

العلم يكون بما ثبت فى الشرع . والشرع تام بأدلته وتكاليفه كما قال تعالى : ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا** ﴾(٨٨) .

قال الجمهور : لا تثبت بالرؤيا الصادقة حجة ، حتى وإن كانت أمرا من النبى ﷺ فى المنام ، لأن النائم ليس من أهل التحمل للرواية لعدم حفظه ، ولما ذكر من تمام الدين وكماله ، فإنه حتى لو قدر ضبط النائم لم يكن ماروواه من قول النبى ﷺ أو فعله حجة عليه ولا على غيره من الأمة (٨٩) .

(ب) تقـــويم المعـــرفة اللـــــدنية

١ – المعرفة الحدسية عنصر من عناصر المعرفة :

لم يخطئ من اعتبر البصيرة أو الحدس عنصرا من عناصر المعرفة ، سواء كان مؤسسا للمعرفة العقلية أو شعورا بمعرفة فائقة للعقل بمفهومه الفلسفى . ولكن الخطأ هو جعل هذه المعرفة كل المعرفة وإلغاء دور العقل والحواس فى المعرفة . بل واعتبارهما حجابا يقف دونها . وحقيقة الأمر أن الإنسان قد يدرك بوعيه أو ببديهته أو ببصيرته مالم يدركه بعقله أو بحسه ، ولكن هذه المعرفة عنصر من عناصر المعرفة وليست هى كل المعرفة . ولا حاجة بعد ذلك لاعتبارها فوق العقل أو جعل القل جزءا منها . والقرآن الكريم لم يخاطب البصيرة على ذلك النحو المنفصل المفكك ، بل خاطبها على أساس أنها واحدة من عناصر الإدراك بوجه عام(٩٠) ، خطابه للفطرة البشرية الشاملة . والكينونة العارفة فى الإنسان والتى منها حسه وعقله وبصيرته وما الله أعلم به . ولذلك غالبا ماتدخل هذه المعرفة مع العناصر الأخرى للمعرفة فى خطاب القرآن الكريم .

أما حين ينفذ الإنسان إلى معرفة ما عن طريق الإلهام المباشر والبصيرة المطلقة ،

---

(٨٨) المائدة : ٣ .

(٨٩) الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران : المدخل الى مذهب الامام أحمد بن حنبل : المطبعة المنيرية القاهرة : ص ١٣٩ .

(٩٠) د . زرزور : مقالة فى المعرفة : ص ٩٧ .

فإن ذلك لا يكون عاما من ناحية ، كما لا يكون مبتدأ من ناحية أخرى بل يكون جزاء على عمل ، بحيث يمكن اعتبار هذا اللون من المعرفة المباشرة نتيجة عملية للسمو ، الذى تحققه الطاعة والارتفاع الذى تدركه النفس بالتقوى . كما فى الآيات التى استدلوا بها على أن التقوى تفتح باب الحكمة وانشراح الصدر وتأتى بالفرقان .

أما شطط أصحاب هذا العلم اللدنى فى ادعائهم أنه هو المعرفة على الحقيقة ، وأنه المميز على العلم العقلى والشرعى ، فأمر لا نقبله بحال من الأحوال . ومن تلك العبارات التى مجدوا بها هذا العلم وانتقصوا من العلم الشرعى ماينسبه محيى الدين ابن عربى إلى أبى يزيد البسطامى قوله : « أخذتم علمكم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت »(٩١) .

٢ - الجمع بين الإلهام والوحى :

إن من اعترف منهم بالطريق العقلى للمعرفة فإنه يجعل الوحى والإلهام فى المعرفة طريقا واحدا مقابلا للطريق الخارجى ، وهو طريق النظر والاستدلال . ونحن نعرف أن الوحى هو طريق المعرفة النبوية ، لا يشاركه فيها غيره ، وهى اختصاص اختيار من الله للنبى . فكيف يجمع بين هذا الطريق الذى ليس ملكا للنبى بصفته الإنسانية وبين الإلهام الذى يعتبره الغزالى طريقا للمعرفة الإنسانية ، وكل ماهنالك أن الإنسان يصل إلى هذه المعرفة إذا صفى قلبه وسار فى طريق الزهد . فالأمر هنا خطير ، لأنه يستلزم أحد أمرين باطلين :

فإما أن يستلزم أن يكون طريق التجربة الداخلية - كطريق للمعرفة - مما يستوى فيه الأنبياء وغيرهم من البشر فى الوحى والإلهام ، ومن ثم تذهب اختصاصية النبوة ، ويدعى حينئذ كل شخص أنه وصل إلى درجة الولى وأنه يأتى بمعرفة إلهامية بالنظر إلى اللوح المحفوظ . وفى هذا فتنة كبيرة .

واما أن يصبح طريق المعرفة النبوية إنسانيا فى المعرفة ولا يعود النبى إلا وليا ، ومن ثم فلا وجه لاختياره نبيا من ربه سبحانه .

وإلا فما الذى يقصد بالإلهام هنا الذى هو من طبيعة الوحى ؟ فإذا كان طريقا

(٩١) ابن عربى : الفتوحات المكية : جـ ٢ ط ١ بولاق القاهرة : ص ٣٣٥ .

للمعرفة النبوية فإنه لا يشارك النبى فيه أحد من البشر إلا من كان نبيا . وهذا لا يمنع من أن يكون مصدر المعرفة واحدا وهو الله سبحانه لكل المعارف والعلوم ، ولكن جعل الإلهام طريقا لمعرفة الولى مشاركا فيه للنبى بطريق المجاهدة هو الذى نأخذه عليه خصوصا وهو يجعله طريقا عاما للمعرفة .

٣ - درجة النبوة والولاية :

ثم إن المسألة عند المتصوفة مسألة استعداد وإقبال بكنه الهمة على الله سبحانه ، فمن فعل ذلك أطلعه الله — فى نظرهم — على علم الغيب أو على اللوح المحفوظ . فما الفرق حينئذ بين النبى والولى ، فإن قيل إن النبى يتصل بواسطة الملك يراه ويسمع كلامه والنبى يحصل له ذلك بانكشاف الحجب فهو ينظر بقلبه فى اللوح المحفوظ ، فالولى فى درجته إذن أعلى من النبى ، إذ من يطلع بلا واسطة أقرب إلى الله وأفضل ممن يطلع بواسطة . وإن كان كل من النبى والولى يستعد ويسير فى طريق الزهد . فكيف يكون ذلك ، والولى يحتاج فى تعبده وزهده إلى شرع أى إلى النبوة ، ومن أين للنبى هذا الشرع الصحيح حتى يصل الى درجة الاطلاع على الغيب قبل النبوة ، ومن ثم فإنه على هذا الفهم ، يكون الولى الذى تعبد وزهد ووصل على أصول الشرع بعد النبوة فى درجة أرقى من النبى الذى لم يكن وصله بعد شرع صحيح للزهد والاتصال بالغيب . وهذا مالا يقوله عاقل فما أدى إليه من ادعاء أن الإلهام اطلاع على الغيب أو على اللوح المحفوظ باطل .

ثم إن الاستعداد والزهد من أجل انفتاح باب القلب إلى عالم الملكوت وعلى اللوح المحفوظ من جهة النبى يتعارض مع فطرية النبوة — أعنى أنها لا تنال بكسب ورياضة من جهة العبد وإنما هى اختصاص من الله له — .

ثم إذا اعتبرنا الإلهام طريقا يوصل إلى معارف جديدة عن طريق الأولياء الواصلين ، فأية ضوابط للمعرفة وأى اعتبار لقيمتها وحجيتها تكون حينذاك ؟ وأى كمال للدين يكون وقد ختمت النبوة بسيدنا محمد ﷺ ؟ وأية خصوصية فى المعرفة تلك التى يختص بها عباد لمعرفة علم الغيب ، أو حتى معرفة أمور تتعلق بالدين والتقرب إلى الله ، دون غيرهم ؟ إنه لا اختصاص فى المعرفة إلا للأنبياء . وباقى الناس تتكافأ الفرص أمامهم فيما لا يخرج عن كينونتهم وعقولهم السليمة .

على ضوء مانفهم من الكتاب والسنة ، إن هنالك طريقين للمعرفة :
طريق الوحى للأنبياء وهو خاص بهم لا يشاركهم أحد فيه .

وطريق العقل والحواس بالنظر والاستدلال نفهمه على غير ماتفهمه الفلسفة بأنه طريق عقلى مجرد وحسى مادى . بل نفهمه على أن الحس ومادته والعقل وقوانينه يشكلان الدعامة الرئيسية للاتصال بالواقع ، لفهم العالم ومايمكن أن يدخل منه فى مقولات العقل . وعلى أن القلب هو مجمع هذه المعرفة بمعناه الذى يتميز به الإنسان كائنا عارفا على غيره من المخلوقات . وأن هناك معرفة تنشأ فى هذا الكيان العارف فى الإنسان لا نستطيع الادعاء أنها عقلية مجردة فحسب أو حسية مادية فحسب ، أو أنها روحية فحسب ، وإنما هى معرفة شاملة شمول الفطرة المكونة من المادة والروح . وهذا لا يعنى انتقاص العقل وقوانينه ولا انتقاص حق القلب من التزكية والتصفية والزهد . ولكن هذه التصفية ــ والله أعلم ــ تعمل على إيجاد صفاء ونشاط فى الاستعدادات المعرفية الداخلية فى الكينونة الإنسانية ، وتهيئ لما يمكن أن نسميه توفيقا من الله لهذا الإنسان فى الفهم ودقة الربط والنظر والاستدلال ، وسرعة الاستنتاج ، وإلى انشراح الصدر وانفتاح البصيرة والنور الذى يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام . وهذا أمر نشاهده ، فإن الأدلة الكونية والنفسية على وجود الله ووحدانيته يشاهدها ويشعر بها الناس كافة ، ولكن المعرفة العقلية المجردة بدلالة الحوادث على أن لها محدثا ، لا يستجيب لها الكفار مع أن نفوسهم وعقولهم مستيقنة بها من الناحية المنطقية والذهنية . وهذا التوفيق كذلك لا نستطيع أن ننكره ، ولا مانع أن يوفق الله بعض الناس دون غيرهم بالإخلاص والعبادة ، ونقر بوجود الولى وإمكان أن تكون له كرامة ، ولكن لا يشارك الولى النبى فيما اختص به النبى من علم الغيب والتشريع ، ولا يصح أن تخرج كرامة الولى عن اعتبار العقل والشرع . ثم لا نستطيع أن نعتبر الكرامة طريقا للمعرفة لها قوانينها وعباداتها ورياضاتها وطرقها ومشايخها حتى تصبح فى نظر أولئك المنحرفين طريقا إلى زوال التكليف . وفى نظر الخارجين على الأمة طريقا لامتداد النبوة فى الأولياء ، أو الأئمة المعصومين الذين يدعون لهم

الولاية ، كما فى عقائد الشيعة وعلى الأخص الاثنا عشرية . فنظرية الولاية عند الشيعة امتداد للنبوة والولى معصوم ، ويعدونها نبوة بلا تشريع ، وهو انحراف لا شك فيه .

ولا نسلم حتى للطيبين من المتصوفين اعتبارهم هذا الطريق ردا على الهجمة العقلية الفلسفية ، التى أثرت فى جفاف الاستدلال على العقائد . واعتبروا الإلهام طريقا للاعتراف بالنبوة . لأنا نقول إن الموقف السليم ينبغى ألا يكون ناشئا عن ردود الفعل ، بسلوك المنهج المقابل للخصم . بل لا بد من الوقوف بمنهج الدين نفسه ، المنهج الوسط الشامل المؤثر فى الفطرة تأثيرا ربانيا شاملا ، لا تأثيرا روحيا فحسب ولا عقليا فحسب ، والدين نفسه قد اعتمد منهج العقل السليم أو الفطرة السليمة أو إثارة الكينونة العارفة فى الإنسان ، تلك الكينونة التى هى أشمل من العقل المنطقى الجاف ، وأشمل من الروح الهائمة فى التصوف بل هى الفطرة والاستعدادات السليمة الكامنة فى النفس ، والتى لا يعلم حقيقتها ومايجرى فيها من حركة وتجاوب إلا الله سبحانه . ومن ثم فالقلب أو البصيرة ليست طريقا منفصلا عدوا للعقل ومقابلا له بل هو مجمع المعرفة الذى إذا صلح صلحت الإنسانية فى علمها وعملها . وإذا فسد فسدت كذلك .

وأما اعتبار المعرفة القلبية بالبصيرة طورا فوق العقل ، فإنه فى تصورنا لمعنى العقل والقلب ليس فوق طور هذا العقل أو القلب أو الكينونة الإنسانية العارفة ، إلا طور النبوة عن طريق الوحى الخاص بالأنبياء ولا يشاركهم فيه غيرهم .

٥ – ضوابط التوفيق أو العلم اللدنى :

وعلى ضوء مانفهمه من العلم اللدنى ، والذى هو توفيق من الله عز وجل للفطرة الإنسانية الشاملة ، فهل لها من حدود وضوابط أو متى يكون العلم الذى يقوله الولى مقبولا ؟

موافقته للكتاب والسنة

أما الفهم ودقة النظر فى الأشياء وسرعة البديهة والوصول إلى العلم بسرعة ، والذكاء والفطنة ، فلا يصح أن يأتى الحدس أو الإلهام أو الكشف ... الخ بعلم خارج

على منطق العقل وتعليم الشرع ، إلا ماكان فهما للنص الشرعى ضمن حدود وضوابط الفهم مما لايخالف العقل والشرع وتساعده عليه اللغة .

أما أن يدعى أنه العلم الباطنى ، وأنه لا يؤخذ بالظاهر ، وأنه لا حدود لهذا المعنى الباطنى ، فأمر لا نقره لأن فى ذلك إهدارا للمعرفة العقلية ، وضياعا للعلم الشرعى . ولا نقر مايقوله الشعرانى عن ابن عربى أن للأولياء مهمتين أو معراجين(٩٢) : أولهما بأن يكونوا أولياء ملهمين فيما لا تشريع فيه ، وثانيهما أن يكونوا على أقدام الأنبياء أصحاب التشريع فيأخذون معانى شرعهم بالتعريف من الله ولكن من مشكاة نور الأنبياء . ذلك لأن الله عز وجل قد أكمل الدين وأتم الشريعة بنبوة سيدنا محمد ﷺ الخاتمة وقد بينت الشريعة طريق الكشف عن الحكم الشرعى فيما لا نص فيه ﴿ مافرطنا فى الكتاب من شىء ﴾(٩٣) وليس مما نص عليه الشرع أن يكون الإلهام طريقا لما لا نص للشرع فيه ، وإذا كان مايقوله الأولياء من فهم للنص فلا بد أن يكون منضبطا بمصادر الشرع واعتباره وحدوده ، من تجويز العقل له مع عدم مصادمة الشرع ، ومساعدة اللغة على تأويله . ولا يكفى الادعاء أن الطريق لفهم هذا النص هو الإلهام أو الأخذ من مشكاة نور النبوة كطريق خارجى . ولعل ماروى عن على كرم الله وجهه يساعدنا على فهم هذا الذى اختص الله به من أكرمه بولايته إذ سئل رضى الله عنه : « هل خصكم رسول الله ﷺ بشىء دون الناس ؟ فقال لا ، والذى فلق الحبة وبرأ النسمة إلا فهما يؤتيه الله عبدا فى كتابه »(٩٤) .

العلم عن سبب أو دليل

كما لا يصح أن يعارض هذا الفهم أو الالهام علما قائما على سبب أو دليل ، إلا إذا كان بسبب أقوى ودليل أجل . ذلك أن اعتباره إلهاما لا يكفى ولا يعطيه الحجية فى الاستدلال . إذ ليس هناك وجه ضابط يضبط أن ماعرض لهذا الولى ، إنما هو من الله

(٩٢) الشعرانى : اليواقيت : والجواهر : ٨٨/٢ .
(٩٣) الأنعام : ٣٨ .
(٩٤) ابن القيم : مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين . تحقيق حامد الفقى جـ ١ طبعة أنصار السنة ١ . ص ٧٤٦ ، قارن : د . هلال : نظرية المعرفة الإشراقية : ص ١٧١ .

أو من الشيطان ؟ لأن الشياطين تجرى من ابن آدم مجرى الدم . ومذهب أهل السنة أن « الكشف الصحيح ليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره »(٩٥) .

ولا يصح أن يمحو العلم اللدنى العلم الاستدلالى ، فإن النبى ﷺ أقام الله له المعجزة دليلا على صدق نبوته ، ولا معجزة للولى على صدق ولايته وعصمته .

وعلى ذلك فلا تعدو إشارة القرآن والسنة فيما ذكر من الآيات والأحاديث الدالة على عنصر حدسى أو إلهامى ، أو علم من عند الله ، أن تكون تنبيها على الفطرة الإنسانية التى أكرمها الله بالمعرفة أو الاستعداد للمعرفة ، وبكينونة معرفية شاملة . تلك الكينونة التى لا تنحصر فى العقل المنطقى أو فى الحس . والوحى هو الذى يسدد هذا العقل ويوجهه ويرده إلى الفطرة السليمة كلما انحرفت به المناهج والفلسفات .

ولا يمنع القرآن كذلك أن يمن الله سبحانه على عبد من عباده بالتوفيق والفهم والسديد ، فيلهمه علما لايخرج عن قيود الكينونة العاقلة والشرع الموحى به . من غير تحديد لطرق ورياضات نظرية وعملية تقوم على أساسها طرق ومشيخات تدعى الولاية والكرامة . وتدعى أن لديها طريقا خاصا بالمعرفة أو الإلهام وتحتقر طريق العقل ، وتدعى أنها وحدها هى التى فهمت الشرع بمعنى باطنى ، يعجز عنه أهل الظاهر الذين يأخذون علومهم عن أموات ، أما هى فتأخذ عن الله مباشرة أى عن الحى الذى لا يموت ، ونحن بهذا لا نضيق واسعا فرحمة الله وسعت كل شىء . وما من شك وإن لم يكن العمل الصالح شرطا وسببا رئيسيا حتميا يلزم منه العلم لصاحبه ، إلا أن التقرب إلى الله فى حدود ماشرع ، يعرض الإنسان لنفحات الله عز وجل . وقد يكرمه بالولاية منحة فردية لا طريقا جماعيا .

---

(٩٥) السيد محمد رشيد رضا : تفسير المنار : جـ ١١ ص ٣٦٥ .
التفتازانى : شرح العقائد النسفية للنسفى . طبعة سنة ١٣٢٦ : ص ٤٠٥ .

الباب الخامس

المعرفة النبوية عن طريق الوحي

تمهيد :

الفصل الأول :

الوحى ، معناه وضرورته فى المعرفة .

الفصل الثانى :

ثبوت الوحى طريقا للمعرفة .

الفصل الثالث :

كيفية الوحـــى .

الفصل الرابع :

مجالات الوحى وخصائص المعرفة النبوية .

الباب الخامس

المعرفة النبوية عن طريق الوحى

(تمهيـــد)

كنا نتحدث فيما سبق عن المعرفة الإنسانية من حيث مصادرها الإنسانية ، والتى لا ميزة فيها لشخص على آخر . والتى يظهر فيها انفعال الإنسان بما حوله فى عالم الشهادة ، وماهذا العالم من تأثير فى تشكيل المعرفة لدى الإنسان . والإنسان فى هذين النوعين من المعرفة ــ المعرفة الحسية والعقلية ــ يتعامل مع الكون مما هو داخل فى مجال حواسه وعقله ، وكله ثقة بهذين الطريقين ، بما رزقه الله تعالى من ضمان بأن جعلهما طريقين للمعرفة ، وميزه بالفكرة حصيلة للفعل الإيجابى للحواس والعقل فى تعامله مع المحسوسات والمعقولات ، وربما هيأ له من ميادين لهذا الفكر . ولكن هذا الإنسان مزدوج فى طبيعة خلقه وتكوينه ، فهو مخلوق لله من مادة وروح ، والمادة من عالم الشهادة والروح من عالم الغيب ، والإنسان يعيش فى عالم الشهادة مميزا عن الماديات فى هذا العالم بهذه الروح ، التى هى أساس حياته والتى بها يقوم إدراكه . ومن ثم فإن الإنسان وإن كان محكوما عليه بتحيزه فى عالم الشهادة فترة من الزمان ــ هى زمان حياته ــ إلا أنه يغيب عن هذا العالم بموته إلى عالم آخر هو عالم الغيب ، ثم إن عقله ــ بما هو من طبيعة روحية من عالم الغيب ــ لا يقنع ولا يقف فى عمله ، ولا ينحصر فى عالم الشهادة فحسب ، وإنما يتطلع للإيمان وحب المعرفة للعالم الغيبى الذى هو نفحة منه ، والذى إليه مستقره ومصيره . ومن ثم فإن المعرفة لا تنحصر فى معرفة عالم الشهادة بما أوتى الإنسان فيها من طرق للمعرفة من حس وعقل ، وإنما تمتد هذه المعرفة لتضم إلى عالم الشهادة عالم الغيب ، والذى يطلبه العقل الإنسانى ويسلم بوجوده ولكن هذا العقل بما أوتى من فعالية من خلال طبيعته وتكوينه ، ومن خلال تعامله فى عالم الشهادة ، لا يستطيع أن يقدم شيئا تفصيليا للمعرفة فى عالم الغيب ،

سوى التسليم بوجوده من خلال قوانين عالم الشهادة نفسه ، من قوانين سببية وعلية ، ومن خلال دلالة آثار عالم الغيب فى عالم الشهادة على عالم الغيب نفسه . واذا كان الإنسان لا يستطيع أن يقدم لنا معرفة شاملة ومفصلة ومحددة لعالم الغيب ، فإنه لا يقفل الباب أمام طريق آخر ، ليس إنسانيا ، يثق فيه العقل ويصدق به من خلال قوانين العقل نفسه ، ويقر له بالعصمة . ثم ينتقل دوره إلى فهم مايقدمه هذا الطريق الجديد . ولا يصح أن يكون هذا الطريق الجديد عقلا إنسانيا كما قلنا ، لأن هذا العقل عاجز ومحدود ، بل لا بد أن يكون ربانيا ، خارجا عن نطاق تدخل الإنسان . وكونه ربانيا يعطيه ماتقتضيه هذه الربانية من عصمة وصدق ويقين ... وما إلى ذلك . والله سبحانه لا يتصل به الإنسان اتصالا ملموسا ولا محسوسا لأن الله سبحانه فوق أن يحد فى حس أو عقل ، وإن كان العقل يسلم بوجوده من خلال النظر إلى آثاره المحسوسة . ولذا فإنه سبحانه كما جعل صلته التعليمية بعباده بأن خلق لهم حسا وعقلا ،فانه سبحانه جعل لهم من بينهم أنبياء ورسلا يبلغونهم علما جديدا على حواسهم وعقولهم ، واعتمد لهم طريقا يبلغ به هؤلاء الأنبياء ـ الذين هم بشر ـ مايريد الله أن يبلغه للناس وهذا الطريق هو طريق الوحى .

فما هو هذا الوحى إذن ؟ وما الحاجة إلى المعرفة التى يقدمها للنبى ليبلغها للناس ؟

وهل هذا الطريق ثابت فى نظر النبى وغيره ؟ وكيف تثبت ظاهرة الوحى هذه فيسلم بها الخلق طريقا للمعرفة ؟ وكيف يكون هذا الوحى ؟ ومادوره فى المعرفة ومجالاته وخصائصه ؟ هذا هو موضوع فصلنا هذا . فنقول وبالله نستعين .

الفصل الأول

الوحي : معناه وضرورته في المعرفة

معنى الوحى

أ ـ معناه فى اللغة :

كلمة وحى ، كلمة أصيلة فى اللغة العربية ، وقد ورد لفظ الوحى ليدل على مجموعة معان ، مناسبة للإعلام فى الخفاء . قال الزمخشرى : وحَىٰ : أوحى إليه ، وأوحى بمعنى ، وَوَحيْت إليه إذا كلمته عما تخفيه عن غيره ... ووحى وحيا : كتب »(1) .

وتدل هذه المادة على الإخبار السريع ، أو على الإعلام بمختلف صوره ، قال الفيروز ابادى : « الوحى : الإشارة والكتابة والمكتوب والرسالة والإلهام والكلام الخفى ، وكل ماألقيته الى غيرك . والصوت يكون فى الناس وغيرهم كالوحى والوَحاة وأوحى إليه : بعثه وألهمه ، ونفسه وقع فيها خوف .

والوَحَى : السيد الكبير ، والنار والملك والعجلة والإسراع . ووحى وتَوحّى : أسرع . وشيء وَحيٌّ : عجل . واستوحاه : حركه ودعاه ليرسله واستفهمه ووحاه توحيةً : عجله »(2) .

ونلاحظ أن الشرع استعمل كلمة الوحى فى غالب الاستعمال لتدل على الإعلام الخفى والسريع والإلهام ، حتى جعل القول الجامع فى معنى الوحى اللغوى أنه الإعلام الخفى السريع الخاص بمن يوجه إليه بحيث يخفى على غيره .

---

(1) الزمخشرى : أساس البلاغة : ص ١٠١ .

(2) الفيروز ابادى : القاموس المحيط : ٣٩٩/٤ .

ويمكننا إجمال الآراء فى أصل معنى الوحى فى الأقوال التالية[٣] :

- إنه أسرار وإعلام فى خفاء ويدخل فى ذلك الإلهام .
- كما أنه إعلام فى سرعة من الوحى لأن الوحى يجىء بسرعة ويتلقى بسرعة .
- وأنه إعلام يدل على السرعة والخفاء معا .
- وأخيرا : إنه القاء الشىء إلى الغير ، فأصل الإيحاء إلقاء الوحى إلى الموحى إليه .

٢ - وروده فى القرآن ومعناه :

ورد ذكر الوحى ومشتقاته فى القرآن فى سبعين موضعا ، منها أربعة وستون موضعا فى القرآن المكى ، وستة مواضع منها فى القرآن المدنى .

وأكثر مااستعمل فيه صيغة الفعل ماضيا ومضارعا . وكلمة « الوحى » جاءت فى ستة مواضع فى القرآن وكلها فى العهد المكى . وهذا يبين أثر هذا القضية واعتبارها أساس مايدور عليه العهد المكى ، من صراع حول قضايا يتميز بها هذا الدين الجديد ، ويعلنها صريحة . مصححة لأوضاع المجتمع ، ابتداء من قضية الاعتقاد ، والاعتقاد - فى حد ذاته - معرفة أو علم . ومن ثم فإن للمعرفة طريقا جديدا غير طريق الحس والعقل ، وغير ماتناقلته الأجيال عن الآباء والأجداد ، هذا الطريق هو الوحى إلى النبى ﷺ ، وقضية الوحى هنا رئيسية إذ على أساسها يكون موقف الناس فبين مؤمن مسلم وبين كافر منكر . وهذا بدوره جعل توحيد مصدر المعرفة ، واعتبار هذه المعرفة إحدى القضايا الرئيسية حينذاك . ونجد تدعيما لهذا الرأى أن كثيرا من أوائل السور المكية ، كان يتحدث عن الوحى وإثباته طريقا للمعرفة . من ذلك : أوائل سورة فصلت وسورة غافر وسورة الزمر والشورى والزخرف والنجم ، فكلها تتحدث عن الوحى وإثباته طريقا للمعرفة . يقول سبحانه : ﴿ **حم ۝ تنزيل من الرحمن الرحيم ۝ كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون ۝ بشيرا ونذيرا فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون ۝ وقالوا قلوبنا فى أكنة**

---

(٣) د . مصطفى عبد الرازق : الدين والوحى والإسلام ، عيسى الحلبى ، القاهرة ١٩٤٥ : ص ٤٥ ، ٤٦ . محمد رشيد رضا : الوحى المحمدى : ط ٦ مكتبة القاهرة ، القاهرة ١٩٦٠ : ص ٣٤ .

مما تدعونا إليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون ۞ قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى أنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه واستغفروه وويل للمشركين ﴾(٤) .

﴿حم ۞ تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم ﴾(٥) . ﴿ تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ۞ إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين ۞ ألا لله الدين الخالص ، والذين اتخذوا من دونه أولياء مانعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم فى ماهم فيه يختلفون . إن الله لا يهدى من هو كاذب كفار ﴾(٦) .

﴿ حم ۞ عسق ۞ كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم ﴾(٧) .

﴿ وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه ﴾(٨) .

﴿ والنجم إذا هوى ۞ ماضل صاحبكم وما غوى ۞ وماينطق عن الهوى ۞ إن هو إلا وحى يوحى ﴾(٩) .

﴿ حم ۞ والكتاب المبين ۞ إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلّكم تعقلون ﴾(١٠) .

وقد ورد الوحى فى القرآن دالا على كثير من معانيه اللغوية . من ذلك :

أ ــ ورد بمعنى الإعلام الخفى لمن اصطفاه من عباده ، بأمر ألقاه الله وبلغه إياه . قال تعالى : ﴿ فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين ﴾(١١) ﴿ ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة ﴾(١٢) والموحى إليهم الأنبياء عليهم الصلوات والسلام .

---

(٤) فصلت : ١ - ٦ .
(٥) غافر : ١ - ٢ .
(٦) الزمر : ١ - ٣ .
(٧) الشورى : ١ - ٣ .
(٨) الشورى : ٧ .
(٩) النجم : ١ - ٤ .
(١٠) الزخرف : ١ - ٣ .
(١١) إبراهيم : ١٣ .
(١٢) الاسراء : ٣٩ .

وقد ورد ذكر الوحى إلى غير الأنبياء ، ولم يكن ذلك الإلقاء بواسطة الملك على سبيل النبوة ، بل بعضه كان بواسطة الرسل ، وبعضه بواسطة ملك على غير سبيل النبوة . ومنه ماكان لغير الإنسان على سبيل الهداية الغريزية والتسخير ، ومنه ماكان بإيحاء بعض المخلوقات لبعضها كإيحاء شياطين الجن والإنس لبعضهما البعض ، ومنه ماكان بمعنى الإشارة وتفصيل ذلك :

ـ فمما ورد مثلا من إيحاء الله إلى غير الأنبياء من الإنس ، ومنه ماكان إعلاما لهم بواسطة الرسل كما قال تعالى : ﴿ **وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بى وبرسولى** ﴾(١٣) . وقوله ﴿ **وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه** ﴾(١٤) . فالوحى هنا لا إلى أنبياء ولكنه بوساطة أنبياء أوحى الله إليهم(١٥) . أو بأن يبعث اليهم ملكا لا على وجه النبوة كما بعث إلى مريم ، أو يريها ذلك فى المنام فتنتبه عليه أو يلهمها ، أى أوحى إليها أمرا لا سبيل إلى العلم به إلا بالوحى ، وفيه مصلحة دينية ، وهو أمر عظيم يحق بأنه يوحى . والوحى هنا بمعنى القول .

ـ ومما أوحى إلى بعض الحيوان كالإيحاء إلى النحل فيكون بالإلهام والقذف فى النفس والاهتداء الغريزى لما يصدر عنه من فعل فيه حياته وصلاحه وقد يكون فيه دقة وحذق وقد يعبر عنه بالتسخير . كما قال تعالى : ﴿ **وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا** ﴾(١٦) .

ـ ومما كان وحيا إلى الملائكة بواسطة اللوح والقلم أو بوساطة أو بغير وساطة ـ والله أعلم ـ بما ذكره سبحانه بقوله : ﴿ **إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فثبتوا الذين آمنوا** ﴾(١٧) .

ـ ومما كان وحيا إلى الجماد بأن ألقى فيه التسخير إلى ماأراد له من وظيفة ماذكره تعالى بقوله : ﴿ **فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها** ﴾(١٨) وقال ﴿ **بأن ربك أوحى لها** ﴾(١٩) .

---

(١٣) المائدة : ١١١ .

(١٤) القصص : ٧ .

(١٥) الزمخشرى : الكشاف ٢ / ٥٣٩ وقيل انه كان بطريق القذف فى النفس .

(١٦) النحل : ٦٨ . (١٧) الأنفال : ١٢ . (١٨) فصلت : ١٢ . (١٩) الزلزلة : ٥ .

ـ ومما نسب فيه الإيحاء فى القرآن إلى الإنس والجن وأريد به الإعلام الخفى السريع بالأقوال الباطلة المزينة ماذكره تعالى بقوله : ﴿ **وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الإنس والجن يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا** ﴾[٢٠] . وقوله ﴿ **وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم** ﴾[٢١] .

ب ـ كما أريد بالوحى الإشارة إذ نسب إلى زكريا عليه السلام ، إذ قال تعالى عنه لما خرج إلى قومه من المحراب : ﴿ **فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا** ﴾[٢٢] .

ومقصودنا هنا هو الوحى إلى جبريل كواسطة بين الله ونبيه على أحد وجوه تفسير قوله تعالى : ﴿ **فأوحى إلى عبده ماأوحى** ﴾[٢٣] وكما فى قوله تعالى : ﴿ **أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه مايشاء** ﴾[٢٤] .

وقد ذكر الوحى فى القرآن وأريد به الموحى من باب إطلاق المصدر على المفعول كما فى قوله تعالى : ﴿ **إن هو إلا وحى يوحى** ﴾[٢٥] ، و﴿ **قل إنما أنذركم بالوحى ولا يسمع الصم الدعاء إذا ماينذرون** ﴾[٢٦] .

كما ذكر وأريد به أحد أوجه التكليم كما قال تعالى : ﴿ **وماكان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب** ﴾[٢٧] .

والذى يهمنا هنا هو المعنى الجامع للوحى بأنه إعلام من الله سبحانه لنبيه عليه الصلاة والسلام علما لا يحصل للإنسان بحسه ولا بعقله .

والنبى هو الذى يخصه الله تعالى بالوحى من البشر لهداية الناس . وسمى من اصطفاه الله لهذه المهمة نبيا ، لما فيه من معنى الإبلاغ والإعلام ، ولكونه الطريق لمعرفة جديدة ولما فى هذا الطريق من رفعة وعلو .

---

(٢٠) الأنعام : ١١٢ .

(٢١) الأنعام : ١٢١ .

(٢٢) مريم ١١ وانظر البخارى : صحيح البخارى بشرح ابن حجر المسمى فتح البارى : جـ ٦ طبعة السلفية : ص ٤٧٦ .

(٢٣) النجم : ١٠ .

(٢٤) الشورى : ٥١ .

(٢٥) النجم : ٤ .

(٢٦) الأنبياء : ٤٥ .

(٢٧) الشورى : ٥١ .

(٢٨) الفيروز ابادى : القاموس المحيط : ١ /٢٩ ، ٤ / ٣٩٣ .

قال الفيروز ابادى فى معنى كلمة نبى(٢٨) : النبى : الطريق . والنباوة ماارتفع من الأرض . ونابى : محدث ، وقال أيضا : النبىء (بالهمزة) مشتقة من النبأ وهو الخبر ، والنبىء هو المخبر عن الله تعالى . ونبأ مارتفع عليه وطلع من أرض إلى أرض . وقد ترك الهمز فأصبحت النبى لأن أعرابيا قال للنبى ﷺ يانبىء الله ، أى الخارج من مكة إلى المدينة ، فأنكر عليه النبى ﷺ ذلك وقال : « لا تنبر باسمى فإنما أنا نبى الله »(٢٩).

والنبىء أيضا : الطريق الواضح . والنبأة : الصوت الخفى . وكل هذه المعانى مناسبة للنبى كاصطلاح .

ضرورة(٣٠) الوحى فى المعرفة

إذا كان للإنسان حواس يحس بها ، وعقل يعقل به . والإنسان مخلوق لله سبحانه وتعالى ، يعيش فى هذا الكون مع بنى جنسه ، ويتعامل مع عناصر الكون من حيوان وجماد . فهل يستطيع بحسه وعقله أن يعيش ويؤدى دوره فى هذا الكون ، ويقوم بوظيفة الخلافة فى الأرض ويتوجه فى كل مايعمل إلى الله خالقه سبحانه ؟ وهل يستطيع بهذا كله أن يحدد وظيفته وأن تكون له معرفة صحيحة بخالقه ، وبما يطلب منه ؟ وهل يستطيع بهذه الكفايات ــ الحس والعقل ــ أن يعرف ماينتظره بعد موته ؟

سبق أن بينا عجز الإنسان ــ بحسه وعقله ــ عن أن يفى بهذه المعرفة وأن يقدم شيئا عنها . ومن ثم فالإنسان فى أشد الحاجة إلى مصدر آخر للمعرفة ، يسلمه عقله ،

---

(٢٩) أخرجه الحاكم عن أبى ذر الغفارى رضى الله عنه . قال : جاء أعرابى إلى رسول الله ﷺ فقال : يانبىء الله . فقال رسول الله ﷺ : « لست بنبىء الله ولكنى نبى الله » وقال هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه . وقال الذهبى فى التلخيص : صحيح . انظر : الإمام أبو عبد الله محمد النيسابورى (ت ٤٠٥) المعروف بالحاكم : المستدرك على الصحيحين . وبذيله تلخيص المستدرك للذهبى . مكتبة النصر الحديثة ، الرياض : ٢ / ٢٣١ .

(٣٠) وأعنى بالضرورة هنا الحاجة إلى الوحى فى المعرفة . ولا أعنى بها أن هذا الطريق ضرورى بمعنى مقابل للنظرى كما لا أعنى بها الوجوب العقلى كما تراه المعتزلة . إذ إن نزول الوحى أو البعثة ممكن عقلا وواقع فعلا ولا يجب على الله شىء بل النبوة رحمة من الله بخلقه .

وتتطلبه فطرته ، ويكرمه به ربه رحمة منه وفضلا ، أنه طريق النبوة ، ومصدرها : الوحى النازل من رب العالمين على من اصطفاه من خلقه ، كى يسعف هذه الفطرة بما فيها من حس مرهف وعقل سليم مفكر ، بطريق ربانى دقيق ثابت شامل للمعرفة ، يضمن لها أن تؤدى دور الخلافة فى الأرض ، وأن تقوم بالعبادة الشاملة التى خلقت من أجلها ، يصدق فيها قوله سبحانه : ﴿ **وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾(٣١) . فالسعادة فى الأرض والحرية فى عبادة الله وحده والطمأنينة إلى سعادة بعد الموت ، كلها متطلبات الفطرة السليمة ولا يحقق هذه مثل الوحى أو النبوة طريقا للمعرفة والتزاما بما تقدمه هذه المعرفة اليقينية .

١ – الوحى ممكن فى نظر العقل :

وليس فى اعتماد النبوة طريقا للمعرفة ، هضم لقيمة العقل والحس ودورهما فى المعرفة ، ذلك أن للحس والعقل ميدانا لا يتجاوزانه ، هو عالم الشهادة . كما أنه يقع فى دائرة العقل نفسه التسليم بأنه نفسه محدود بعالم الشهادة وقوانينها ، ولا يستطيع إنكار ميدان آخر وطريق آخر للمعرفة ، فضلا عن أنه من خلال نظره السليم إلى عالم الشهادة ، ومن خلال قوانينه يستطيع أن يحكم بمبدأ وجود عالم الغيب والذى لا يمثل عالم الشهادة إلا أثرا من آثاره – عالم الغيب – . فكيف يدعى العقل إذن أن فيه الكفاية النهائية للمعرفة ، وهو نفسه لا يستطيع أن يدعى عصمة معرفته العقلية ، بدلالة اختلاف العقول فيما بينها فى القضية الواحدة بل واختلاف العقل مع نفسه فى القضية الواحدة أيضا بين وقت وآخر .

وعلى ذلك فطريق الوحى ينال إمكان تسليم العقل وتجويزه . ولا يقف العقل السليم منه موقف العداء ، فضلا عن أن طريق الوحى لا يحرم العقل دوره فى المعرفة ، حتى جعل ثبوته – طريقا للمعرفة – داخلا فى إمكان تسليمه – أى تسليم العقل واستدلاله – وجعل مضمونه داخلا فى حدود مجاله بالفهم والشرح .

٢ – لا كفاية فى العقل :

أما أن العقول قاصرة ، فأمر لا ريب فيه ، فى كل مجالات الحياة والكون بل

(٣١) الذاريات : ٥٦ .

والإنسان نفسه ، « وفى الحق لقد بذل الجنس البشرى جهدا جبارا لكى يعرف نفسه ، ولكن على الرغم من أننا نملك كنزا من الملاحظة التى كدسها العلماء والفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين فى جميع الأزمان ، فإننا استطعنا أن نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا . إننا لا نفهم الإنسان ككل ... وواقع الأمر أن جهلنا مطبق ، فمعظم الأسئلة التى يوجهها أولئك الذين يدرسون الجنس البشرى إلى أنفسهم تظل بلا جواب ، لأن هناك مناطق غير محدودة فى دنيانا الباطنية مازالت غير معروفة .. كيف تتحد جزئيات المواد الكيميائية لكى تكون المركب والأعضاء المؤقتة للخلية ؟ وما طبيعة تكويننا النفسانى والفسيولوجى ؟ ... إلى أى مدى تؤثر الإرادة فى الجسم ؟ كيف يتأثر العقل بحالة الأعضاء ؟ إننا مازلنا بعيدين جداً من معرفة ماهية العلاقات الموجودة بين الهيكل العظمى والعضلات والأعضاء ، ووجوه النشاط العقلى والروحى . إننا لا نستطيع أن نهب أى فرد ذلك الاستعداد لقبول السعادة . كيف نستطيع أن نحول دون تدهور الإنسان وانحطاطه فى المدينة العصرية ؟ إن معرفتنا بأنفسنا مازالت بدائية فى الغالب »(٣٢) وكما يقول الإمام الغزالى : « إن العقول قاصرة ... والعقلاء بأجمعهم معترفون بأن العقل لا يهتدى إلى مابعد الموت ولا يرشد إلى وجه ضرر المعاصى ونفع الطاعات ، لاسيما على سبيل التفصيل والتحديد كما وردت فى الشرائع . بل أقروا أن ذلك لا يدرك إلا بنور النبوة »(٣٣) .

وإن أكثر من قدس العقل وهم المعتزلة لم يجعلوا فى العقل كفاية عن النبوة . بل جعلوا النبوة واجبا يقتضيه العقل بناء على مذهبهم فى أن الحسن ماحسنه العقل والقبيح ماقبحه العقل ــ مع خلافنا معهم فى أن التحسين والتقبيح باعتبار الشرع لا باعتبار العقل ــ فقالوا : « إن البعثة متى حسنت وجبت »(٣٤) . ولم يمانعوا أن تكون البعثة مؤكدة لما فى العقل ومفصلة لما تقرر جملته فيه . ووجهوا الوجوب لما هو مستقر فى العقول من أن دفع الضرر عن النفس واجب وجلب النفع اليها حسن ، فمجىء الرسل بتقرير ماركبه الله تعالى فى عقولنا ، وتفصيله ليس مخالفا لما فى عقولنا

---

(٣٢) الكسيس كاريل : الإنسان ذلك المجهول : ص ١٣ ، ١٤ .

(٣٣) الغزالى : إلجام العوام (مجموعة القصور العوالى جـ ٢) ط ٢ الجندى القاهرة ١٩٧٠ : ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٣٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة تحقيق د . عبد الكريم عثمان : ط ١ وهبة ، القاهرة ١٩٦٥ : ص ٥٦٤ وانظر أيضا : المغنى ، جـ ١٥ (النبوة) : ص ٦٣ .

حتى يتعارض معها ، وليس فى العقل غنية عنه ، إذ لايقدح ماتقرر فى حصول مايكون طريقا إلى الأمر بما ينفع وإلى النهى عما يضر ، بل تتأكد الدلالة بطريقين : أحدهما : العقل ، والآخر : السمع ، أو الشرع . كما أنهم يعترفون أيضا بأن مامن شيء جاء به الشرع من العبادات والتفصيليات إلا وفيه وجه للحسن(٣٥) .

وحيقية الأمر أن العقل مهما كان ناضجا ، وحائزا على أعلى درجة فى الكفاءة العلمية ، فانه لايستطيع أن يعطينا معرفة سليمة ودقيقة فى أمور مجهولة عن عالمه — عالم الشهادة .

٣ — الحاجة إلى الوحى :

ومن هذه الأمور اللازمة للإنسان لأداء دوره فى الحياة ، وليست معرفته العقلية واصلة إليها ، ولا شافية فيها :

(أ) الحاجة إلى الوحى فى الاعتقاد :

إن التصور الاعتقادى للألوهية وصفاتها ومقتضياتها أو عالم الغيب بحقيقته وتفصيلياته والتى تعد هذه القضية أساسا له ليس فى قدرة العقل أن يقدم فيه معرفة دقيقة . فإذا كان الإنسان بما أولى من عقل يفكر وينظر ويتفكر فى نفسه وفى عالم الشهادة من حوله فإنه يستطيع أن يؤمن بوجود أثر ، ترجع إليه هذه الآثار . ولكن كيف تتفق العقول على تصور موحد لهذا الإله . أليست الفلسفات البشرية ، قديمها وحديثها ، تعيش فى تية وركام من التصورات المختلفة للألوهية ؟ وماقيمة ألوهية ليست واضحة ومتفقا عليها فى حياة الناس ؟ فالوحى إذن أو طريق النبوة تعطينا تصورا سليما صحيحا للعقيدة فى أهم قضاياها وهى الألوهية . ومن ثم كان أول مانزل على رسول الله ﷺ قوله تعالى : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان مالم يعلم** ﴾(٣٦) . وهى آيات تتسم بالوضوح التام لأهم قضية تبنى عليها البشرية فكرها وتخطيطها وعملها : الخالقية لله والمخلوقية للإنسانية ، والعلم الشامل لله ، والمعرفة

---

(٣٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة : ص ٥٦٦ .

(٣٦) العلق : ١ — ٥

للإنسانية المتعلمة من الله . يعلنها طريق للمعرفة ليس إنسانيا ، وإنما وحى ربانى على بشر نبى مرسل إلى الناس كافة . والدعوة إلى توحيد الله هى أهم مايقدمه هذا الوحى للإنسان . ذلك أن عقيدة التوحيد هى الحقيقة الأساسية فى الأديان السماوية ، والمميزة لها عن التصورات الفلسفية السائدة فى الأرض .

ثم مايتبع الإيمان بالله من إيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ومافى ذلك كله من تفصيلات . كيف يكون للعقل سبيل إليها بغير طريق النبوة ؟ وماذا يمكنه أن يقدم عنها ، سوى تخمينات من خلال عالم الشهادة ، إن كان لها فى حياته المشغولة والمنهمكة فى عالم المادة والفكر نصيب ؟ والبشرية فى حاجة ماسة لهذا الإيمان الشامل ، والمعرفة لعالم الغيب ، إذ هو غذاء روحها وعنوان سعادتها ، وأساس يقينها ، ودواؤها الذى يحصنها من تحكم عالم الشهادة أو عالم المادة ، ويقدمها سليمة معافاة مجازاة بالخير فى الحياة الأخرى ، التى لا تستطيع إنكارها فطرة سليمة لأن نهاية كل حى إلى فناء . ولا يستطيع العقل أن ينكر مابعد ذلك ، كما أنه لايستطيع أن يقدم عنه شيئا من المعرفة ذا بال .

(ب) الحاجة إلى الوحى فى التشريع :

وإذا كان الإنسان عارفا بأن له ربا يوحده ، فمقتضيات هذه الوحدانية فى الاعتقاد تقديم شعائر معينة ومحدودة ومفصلة ومقسمة وموقتة . وتلقى شرائع وقوانين ونظم تنظيم بها حياته الفردية والأسرية ، وتقوم بها حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية . والتزام بأخلاق معينة تنبثق من ذلك التصور وتحوط تلك النظم فى تعامله معها . أقول فمقتضيات الوحدانية من ذلك كله ، أنى للعقل أن يعرفها أو أن يدعى بأنه يستطيع أن يقدم فيها معرفة سليمة شافية وافية موحدة ؟ وكل هذه المقتضيات يشملها الوجود الإنسانى فى هذا الكون فى الحياة الدنيا ، ومن ثم فإنه لايعلم حقيقتها وحقيقة مايلزم الإنسان منها إلا الله سبحانه ، خالق الإنسان والأشياء جميعا وهو يقرر ذلك فيقول : ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** ﴾(٣٧) . وكيف تصل إلى الإنسان بغير طريق معصوم معتمد منه سبحانه ، ويقع فى دائرة تسليم العقل بالأدلة عليه ، ألا وهو طريق النبوة أو عن طريق ظاهرة الوحى .

(٣٧) الملك : ١٤ .

ويرى كثير ممن عبروا عن الحاجة إلى الوحى أو إلى البعثة ، أن فيها تيسيرا على العاقل فيما يمكن وصول العقل إليه ، إذ إنه يريحه من ملازمة التفكير والنظر الدائم والبحث لكامل ، بحيث لو اشتغل بذلك لتعطل أكثر مصالحه ، فيكون التنبيه على ذلك بواسطة الرسل فضلا ورحمة(٣٨) . وإن كان فى هذا القول تأثر بكفاية العقل فى المعرفة . لكننا نؤكد أن ماجاء به الوحى ليس من اختصاص العقل ، وأن العقل لو فكر ونظر منذ أن خلق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، فما كان له أن يأتى بشىء من ذلك ، إذ العقل أعد لأن يسلم من خلال قوانين عالم الشهادة بأن له ربا ، ولكن مايريده ربه سبحانه ومايلزم الإنسان أو يحتاج إليه من تصور واعتقاد ، وماينفعه من عبادة وطاعة ، ومايصلحه من نظام وتشريع ، وماينتظره من جزاء ـ ثواب أو عقاب ـ ليس للعقل فيه كفاية أبدا ، إلا الفهم وتوجيه الإنسان بحسب هذا الفهم ، فالعقل مخلوق عابد ، إذ هو ميزة الإنسان المستخلف فى الأرض لعبادة الله عز وجل .

وهذا العقل أداة تمييز بين الخير إذا ورد اعتبار خيريته من جهة الوحى ، وبين الشر إذا ورد اعتبار شريته من جهة الوحى . ومن ثم فهو حتى فى تمييزه بين الخير والشر بحاجة إلى ميزان مضبوط ومقياس صحيح ، يعود اليه دائما ، كلما غم عليه الأمر ، وأحاطت به الشبهات وجذبته الأهواء والشهوات ، وأثرت فيه المؤثرات العارضة ، من هوى النفس وطاغوت الجاهلية ، فغيرت تقديراته من الشىء إلى نقيضة . والوحى هو المقياس الثابت الذى لا يتأثر بهذه العوارض كلها ، ويستأهل أن يعود إليه العقل ليصحح فطرته كلما اعوجت ، ويسدد مسيرته كلما انحرفت . وليس فوق طبيعة المخلوق ، يصححها ويقومها إلا الخالق الذى خلقها سبحانه ، والوحى هو طريق هذا التصحيح والتقويم .

(جـ) ابن سينا والحاجة إلى الوحى :

يلخص ابن سينا وجه الحاجة إلى الوحى فى المعرفة ، وهو فيلسوف عقلى ، إسلامى ، يجعل النبوة واجبة يقتضيها وجود الإنسان وبقاؤه وإنما نأتى بكلامه مستدلين بأنه حتى من خاض فى العقل وقدسه يعترف بأهمية الوحى وضرورته والحاجة الماسة إليه . ونخالفه سلفا فلا نرى أنها واجبة بمعنى أنها واجبة على الله ، وإنما

(٣٨) الصابونى : كتاب البداية : ص ٨٦ ، ٨٧ .

اقتضتها حكمته ورحمته . يلخص ابن سينا هذه الحاجة فيقول :

« من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد شخصا واحدا ، يتولى تدبير أمره . من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته وأنه لا بد أن يكون الإنسان مكفيا بآخر من نوعه ، يكون ذلك أيضا مكفيا به وبنظيره ، فيكون مثلا : هذا ينقل إلى ذاك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للآخر والآخر يتخذ الابرة لهذا حتى اذا اجتمعوا كان أمرهم مكفيا .

واذا كان هذا ظاهرا فلا بد فى وجود الإنسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة الا بمعاملة .. ولابد فى المعاملة من سنة وعدل . ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ، ولا بد أن يكون هذا إنسانا . ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم فى ذلك فيختلفون ، ويرى كل منهم ماله عدلا ، وما عليه ظلما . فالحاجة إلى هذا الإنسان فى أن يبقى نوع الناس ... فلا يجوز أن تكون العناية الأولى ـ أى عناية الله تعالى ـ تقتضى تلك المنافع ، ولا تقتضى هذه التى هى أسها .. فواجب اذن أن يوجد نبى وواجب أن يكون إنسانا وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لايوجد لهم ، فيتميز به عنهم . فتكون له المعجزات التى أخبرنا بها . فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس فى أمورهم سننا بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعا واحدا قادرا ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأن من حقه أن يطاع أمره وأن يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق[٣٩] . وأنه قد أعد لمن أطاعه السعد ، ولمن عصاه المعاد الشقى »[٤٠] .

٤ – النبوة فيها حجة على الخلق :

ولا يفوتنا إن نقول أن الإنسان مكلف بعمارة الأرض ، ومن ثم فالوحى فيه إقامة الحجة عليه . ذلك أنه خلق وفيه دوافع الخير ونوازع الشر ، فالوحى يدعم مسيرة

(٣٩) مشيرا إلى قوله تعالى : ﴿ ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب لعالمين ﴾ . الأعراف : ٥٤ .
(٤٠) ابن سينا : النجاة : ص ٣٠٣ – ٣٠٥ .

الخير ويقوى دواعيه عنده ، ويقصر من نوازع الشرور . والإنسان محاسب بحسب عمله ، وهو بحكم طبيعته كثير النسيان ومحب لشهواته ، ودواعى الشيطان . فكانت النبوة مذكرة له بالاستقامة ومبينة له الخير ، ومؤكدة عنده دوافعه ، ومزودة له بما على أساسه يجازى ، كما يقول سبحانه : ﴿ **وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا** ﴾(٤١) ، ويقول ﴿ **لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل** ﴾(٤٢) فعلى أساس من الوحى يقوم التبليغ وتثبت الحجة على الخلق ، ويترتب عليه مصيرهم فى الآخرة ، كما يقول سبحانه : ﴿ **يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليُرَوْا أعمالهم * فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره * ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره** ﴾(٤٣) ، ويقول عز وجل ﴿ **قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ، فإما يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى * ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى * قال رب لم حشرتنى أعمى وقد كنت بصيرا * قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى** ﴾(٤٤) .

٥ - الإقرار بالنبوة شطر الإيمان :

وهذا الطريق فى المعرفة ، ذو أثر كبير فى نظرية المعرفة ، إذ يخرجها عن أن تكون مجرد دراسة نظرية فلسفية ، تعبد العقل وتقدسه . بل يضع العقل فى مكانه الصحيح ، ويسعف البشرية بعلم معصوم ، ليس نظريا وإنما يحملها تبعة العمل والتكليف ذلك أن إيمانا يقوم فى أساسه على نظرية المعرفة القرآنية يضبط العقل ويوجهه ، ويجعله مناطا للتكليف ، وفاهما للتشريع . وأن انكار هذا الطريق كفر . فأساس الإيمان وقاعدته ، والمعرفة بالله وبرسوله ، ومن ثم كانت الشهادة بنبوة رسول الله ﷺ الركن الثانى فى الشهادة ، فركنها الأول إقرار بوحدانية الله ــ أشهد أن لا اله إلا الله ــ ، وركنها الآخر شهادة بنبوة محمد ﷺ ــ وأشهد أن محمدا رسول الله ــ ومن ثم أمر الله سبحانه بهذه المعرفة فقال مشيرا الى ركنها الاول : ﴿ **فاعلم أنه**

---

(٤١) الإسراء : ١٥ .
(٤٢) النساء : ١٦٥ .
(٤٣) الزلزلة : ٦ — ٨ .
(٤٤) طـه : ١٢٣ — ١٢٦ .

لا إله إلا الله ﴾(٤٥) ، وقال سبحانه مشيراً الى ركنها الثانى : ﴿ **ماكان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليما** ﴾(٤٦) .

وأخيرا ـ وليس آخرا ـ فإن البشرية محتاجة أشد ماتكون الحاجة ، أفرادا وجماعات ، الى علم معصوم ، ومعرفة دقيقة شاملة ، تنتظم بها أمورها ، لتقوم بواجبها فى عبادة الله وحده ، وتحرير أنفسها من الهوى والطاغوت ، لتنال رضاه فى الدنيا والآخرة : ﴿ **الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات ، أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون**)(٤٧) .

ولكن اذا كان البشر بحكم تكوينهم يقرون ويعترفون بالحواس والعقل طريقا للمعرفة ، فكيف يثبت الوحى طريقا لها وهو ليس فى مقدور الإنسان ؟ وكيف تقوم به الحجة على الخلق سواء من شاهد أمر النبوة أو لم يشاهد ؟ .

(٤٥) محمد : ١٩ .
(٤٦) الاحـزاب : ٤٠ .
(٤٧) البقـرة : ٢٥٧ .

الفصل الثاني

ثبوت الوحي طريقة للمعرفة

الفـــــرق بين النبـــــوة والحس والعقل

يختلف هذا الطريق للمعرفة عن سابقيه ـ الطريق الحسي والعقلي ـ بأنه طريق خاص ، يختص الله به بشرا ينزل عليه وحيا ، ويقوم هذا النبي بتبليغ ما أنزل إليه ، ومن ثم فهو طريق خاص ، مع أن المعرفة التي يبلغها هذا النبي تعم البشر . وقد يكون هؤلاء البشر معينين في زمان مخصوص كما كان في كل الأديان قبل الإسلام وقد يعم البشر كلهم في كل زمان ومكان ، كما في الدين العام الخالد وهو الإسلام وبنبوة ورسالة الرسول الخاتم محمد ﷺ كما قال عليه الصلاة والسلام « مثلي ومثل الأنبياء كمثل رجل بنى بنيانا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه ، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة . قال : فأنا اللبنة وأنا خاتم النبين »(٤٨) . بينما طريق الحس وطريق العقل طريقان عامان مفطوران في كل البشر .

والنبوة طريق خارجي ، بأن يصطفى الله من يشاء من عباده ، نبيا ينزل إليه وحيه ، ويبلغه كلامه ، ليكون واسطة بينه وبين خلقه في التبليغ . بينما الحس والعقل طريقان ذاتيان في فطرة الإنسان يحدثان معه بحدوث خلقه .

يضاف إلى ذلك أن النبوة ليست طريقا إنسانيا يحصله كل شخص بمحض إنسانيته ، وإنما هي طريق رباني ، وإن كان الواسطة المبلغ رجلا من البشر يكرمه الله بحمل الرسالة . بينما الحس والعقل طريقان إنسانيان في الفطرة وإن كانا ربانيين بحكم أنهما مخلوقان في الإنسان الذي هو مخلوق لله سبحانه ، ويؤديان دوريهما في تحصيل

(٤٨) متفق عليه واللفظ لمسلم : انظر صحيح مسلم بشرح النووي المطبعة المصرية : ١٥ / ٥١ .

المعرفة باقدار من الله سبحانه الذى يقول : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق ● خلق الإنسان من علق ● اقرأ وربك الأكرم ● الذى علم بالقلم** ● علم الإنسان مالم **يعلم** ﴾(٤٩) ويقول عز وجل ﴿ الرحمن ● **علم القرآن ● خلق الإنسان** ● علمه **البيان** ﴾(٥٠) .

إثبـــــات ظـــــاهرة النبـــــوة

إذا كان الإنسان لا يستطيع بفطرته أن ينكر حواسه وعقله ، وأثرهما فى تكوينه ، وفى تحصيله للمعرفة ، فمن أين له مايثبت طريقا خارجيا لهذه المعرفة ، لا يملكه عموم الناس ، وهو طارئٌ على خواص من البشر معدودين ؟ وكيف تثبت ظاهرة النبوة ، أو هذا الطريق للمعرفة للنبى نفسه قبل غيره ؟ لأنه مالم يكن متمكنا من ثبوتها ، فكيف يدعو الآخرين إلى التسليم بها ، وعلى الأخص إذا علمنا أن النبى بفطرته ــ قبل أن يبعث نبيا ــ شأنه كشأن سائر الناس ، وليس لأحد من الناس فى تكوينه مايشعره أنه نبى ، حتى النبى ذاته ، فإنه لا يدرى أنه نبى ، فضلا عن أنه يستعد للنبوة أو يستشرف لها ، حيث يقول سبحانه لرسولنا مبينا ذلك ﴿ **وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم** ﴾(٥١) فالنبوة اذن ليست فى طاقة العبد ولا استعداده وانما هى بإذن الله كما قال سبحانه ﴿ **وماكان لرسول أن يأتى بآية إلا بإذن الله** ﴾(٥٢) .

ثم كيف يثبت النبى أنه يأتى بطريق جديد للمعرفة ، وأنه يتميز عن البشر بأن معه مصدرا لها هو الوحى ، فهو يحمل إليهم علما جديدا عن ربه لا ينال بالحس ولا بالعقل .

هاتان المسألتان ضروريتان للتسليم بالوحى طريقا للمعرفة :

---

(٤٩) العلق : ١ – ٥ .
(٥٠) الرحمن : ١ – ٤ .
(٥١) الشورى : ٥٢ .
(٥٢) غافر : ٧٨ .

١ – معرفة النبى بأنه نبى :

أما معرفة النبى بأنه نبى ، أو أن لديه طريقا خاصا للمعرفة ، يتميز بها عن سائر الناس ، فمسألة هامة ذلك أنه أولا : لا بد أن يعترف بهذا الطريق بصفته بشرا يشارك الناس فى أن له حسا وعقلا . وثانيا : مكلف بتبليغ الناس أنه يحمل إليهم معرفة جديدة موحاة اليه من ربه سبحانه ، ولا بد أن يحمل إليهم الدلائل على صدق دعواه النبوة ، وإلا أصبحت المسألة فوضى يدعيها من يشاء ، إن لم يكن ثمة دلائل واضحة وبراهين مقنعة ، تفرق بين الصادق والكاذب ، وتلزم المعاند وتكون حجة للنبى على الناس ومن يقوم بهذه المهمة لا بد أن يكون هو مقتنعا قامت لديه الأدلة اليقينية على صدق حاله وقوله وصدق مدعاه .

ويرجع بنا البحث إلى أول مخلوق إنسانى على وجه الأرض ، لأن المعرفة لا تخص إنسانا دون آخر ، بل هى ميزة الإنسان بما هو إنسان . فهل كان للإنسان منذ خلق هذه الطرق للمعرفة الحس والعقل والوحى ؟ نعم . كل ذلك قد كان . ذلك أن الإنسان منذ أن خلقه الله تعالى ، وهو يتمتع بخلقته التى مازال عليها حسه وعقله وكينونته الإنسانية لأن ذلك مناسب لتكليفه ولأداء دوره فى الكون . فقد قال سبحانه : ﴿ **لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم** ﴾(٥٣) .

فالحواس والعقل كطريقين للمعرفة يملكهما الإنسان منذ أن خلق كذلك ، ولكن النبوة كيف تثبت طريقا للمعرفة للإنسان منذ أن خلق ؟

هنا يجيبنا خالق الإنسان سبحانه بأنه زود أول إنسان خلقه ، بهذا الطريق الطارئ على فطرته الإنسانية وهو طريق النبوة أو الوحى أو التلقين ، إذ جعل أول خلقه من بنى الإنسان نبيا ، وهو آدم عليه الصلاة والسلام فقال سبحانه : ﴿ إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ﴾(٥٤) . وجعل هذا الطريق للمعرفة ممتداً كما ذكر فى الآية ، فى إبراهيم ومن آله ومن آل عمران ، وذكر بعد ذلك أن طريق المعرفة النبوية وراثة فى من شاء من عباده فقال : ﴿ **ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم** ﴾(٥٥) وذكر سبحانه أنه زود آدم عليه السلام – مع اتصافه

(٥٣) التين : ٤ .
(٥٤) آل عمران : ٢٣ .
(٥٥) آل عمران : ٣٤ .

بالكينونة الإنسانية بما خلق فيها من حس وعقل ــ بطريق التلقين ، فقال سبحانه : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها** ﴾(٥٦) ، وقال عز وجل : ﴿ **فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم** ﴾(٥٧) . وقد ثبت فى الأديان السماوية كلها أن الله سبحانه جعل آدم نبيا ، فهذه القضية من مسلمات الأديان السماوية جميعا . ويمثل القرآن الطريق القاطع المتواتر فى هذه المسألة وغيرها ، كآخر كتاب نزل على نبى تكفل الله بحفظه فقال سبحانه : ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾(٥٨) .

ومن هنا يبدو أننا لابد أن نفرق بين نقطتين فى هذه المسألة : وهما معرفة أول نبى بأنه نبى ، ومعرفة كل نبى بعد ذلك أنه نبى . ولهذا التفريق علاقة بإثبات نبوة النبى لسائر الناس ــ كما سنبين بعد قليل إن شاء الله ــ .

فأما ثبوت النبوة لأول نبى ، وكيف عرف أنه نبى ، فتسعفنا المصادر الموثوقة ممثلة فى القرآن وماشتهر بين سائر الأديان ، من أن الله سبحانه علم آدم علما وتلقى آدم التعليم من الله ، ولا يمنع أن يكون ذلك بأن خلق الله فيه علما ضروريا بأنه نبى كما يرى بعض المتكلمين كالبغدادى فيقول : « يخلق الله فى قلبه علما ضروريا أن الذى يخاطبه ربه لا غيره كما خاطب آدم حين نفخ فيه الروح ، وأعلمه بالضرورة معرفة ربه وأنه هو الذى خلقه وخاطبه وعلمه فى الحال الأسماء كلها علما ضروريا غير مكتسب »(٥٩) . أو أنه استدلال بكل ما رآه من آيات مشاهدة من مخلوقات وأنه لا يستطيع بما يملك من فطرة إنسانية ــ بحسه وعقله ــ أن يأتى بمعلومات وجد أن يتلقاها ، فعلم أن ليس ذلك إلا من الله سبحانه الذى خلقه .

أما من بعد آدم عليه السلام من الأنبياء والرسل ، فوضعهم مختلف قليلا ، ذلك أننا إذا قلنا إن آدم لم يكن قد سمع بعد بأن الله يرسل من عباده رسلا ويختار أنبياء ، لأنه أول مخلوق فناسب وضعه ذلك أن يخلق الله فيه العلم الضرورى بأنه نبى . بينما الأنبياء الآخرون من بعده ، فهم بشر مسبوقون ببشر ، ويعيشون فى أوساط بشرية ،

---

(٥٦) البقرة : ٣١ .

(٥٧) البقرة : ٣٧ .

(٥٨) الحجر : ٩ .

(٥٩) البغدادى : أصول الدين : ص ١٥٦ .

ولديهم من المعلومات السابقة عن بشر قبلهم ، وعن أن الله بعث فيهم رسلا ، مما تناقلته الأمم فى ما تنقل من تراثها ، فاصطفاء الله سبحانه لواحد من هؤلاء البشر ، على غير مايعتاده الناس ، يخبرهم بعلم جديد ، وينقل عن مصدر للمعرفة غير الحس والعقل ومابين أيديهم من معلومات ومايتعارفون عليه من معان ، ويدعوهم لينقادوا له على أساس جديد ، ويدعى أنه يكلم من السماء ، وأن ماعنده من علوم ومعارف هى من الله سبحانه لابد للبشر أن يسمعوها ويلتزموها . فهذا الأمر يحتاج إلى أن يتثبت منه النبى أولا قبل غيره من الناس فيؤمن بنبوة نفسه وبظاهرة الوحى كطريق للمعرفة جديدةبالنسبة له ، ثم يحتاج بعد ذلك إلى براهين تثبت كونه نبيا مبعوثا من الخالق للناس ، يبرز هذه البراهين كمقدمات أساسية ليقيم الحجة على مدعاه . فخلق العلم الضرورى فى نفس النبى وإن كان ينفعه فى ثبوت أنه نبى لكنه يحتاج كسائر البشر المدعوين للاستسلام لهذا الطريق لبرهان له يشترك فيه معهم بضرورة التسليم ، لأنه مكلف مثلهم ، بل بمهمة مضافة إلى مهمتهم ، فإذا كانوا هم مكلفين بالتسليم بالنبوة فهو مكلف بالتسليم بها ، وبحملها إلى الناس وتبليغها . فيقينه بالنبوة لابد أن يكون أقوى من يقين أى شخص آخر . ولذلك لا مانع أبدا من أن يضاف إلى خلق العلم الضرورى فيه ليعرف أنه نبى . دليل آخر . ولذلك لا مانع أبدا من أن يضاف إلى خلق العلم الضرورى فيه ليعرف أنه نبى . دليل آخر هو الدليل القائم المعجز للناس يالذى ثبت به نبوته أمام الناس ، أى دليل إثبات النبوة للناس هو نفسه دليل إثبات للنبى على أنه نبى . وقد حصل هذا فعلا مع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فأول ماظهرت المعجزة لسيدنا موسى ظهرت له هو قبل إظهارها حجة على الناس دليلا له على صدق نبوته اذ يقول الله سبحانه فى شأن بداية تكليف موسى بالنبوة : ﴿ **وماتلك بيمنيك ياموسى . قال : هى عصاى أتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولى فيها مآرب أخرى * قال : ألقها ياموسى * فألقاها فإذا هى حية تسعى * قال : خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الأولى * واضمم يدك إلى جناحك تخرج بيضاء من غير سوء أية أخرى * لنريك من آياتنا الكبرى** ﴾(٦٠) . وقد أعلمه الله سبحانه بلا واسطة على غير العادة وأقام له المعجزة كى يصدق بأنه نبى وأن الذى يخاطبه إنما هو الله سبحانه الذى يخرق العادة ويتصرف كيف يشاء . فجعل الله

(٦٠) طـه : ١٧ - ٢٣ .

المعجزة مقترنة بتبليغه بأنه نبى ، وفى الوقت نفسه طلب منه أن تكون هذه المعجزة دليلا له على أن تكون هذه المعجزة دليلا له على صدق نبوته فى مواجهة فرعون وملئه . يقول سبحانه : ﴿ **إذ قال موسى لأهله إنى آنست نارا سآتيكم منها بخبر أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون ۞ فلما جاءها نودى أن بورك من فى النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين ۞ ياموسى إنه أنا الله العزيز الحكيم ۞ وألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب ۞ ياموسى لا تخف إنى لا يخاف لدى المرسلون ۞ إلا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء فإنى غفور رحيم ۞ وأدخل يدك فى جيبك تخرج بيضاء من غير سوء فى تسع آيات إلى فرعون وقومه إنهم كانوا قوما فاسقين** ﴾(٦١) .

وقد نزل كذلك مانزل من القرآن على نبينا محمد ﷺ وأبلغه جبريل أن يقرأ وهو أمى وعلمه مايقرأ ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق** ﴾(٦٢) إلى آخره من الآيات .

وقد كان القرآن معجزة تثبت للنبى أنه نبى ومعجزة تتحدى الناس جميعا أن يأتوا بمثله ومن ثم تكون دليلا على صدق نبوة محمد ﷺ ، فالدليل المثبت المعرف للنبى بأنه نبى هو نفسه الدليل على صدق نبوته أمام الملأ ، وقد ذكر الله سبحانه ذلك لسيدنا محمد ﷺ فقال له ﴿ **ماكنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان** ﴾(٦٣) .

ولا ننسى أن معرفة الأنبياء بعد أول نبى ، بأن الله عز وجل ، قد أرسل قبلهم أنبياء إلى خلقه ، يدعون الناس إلى توحيد الله عز وجل معلومة مفيدة فى هذا الشأن . والفطرة فيها هذا الاستعداد للنظر والاستدلال ، والإيمان بوجود خالق ، والسؤال عن علاقة المخلوقات بخالقها ، وبعضها ، وما لهذا الخالق من أمر ونهى ، وكيفية وصول هذا الأمر والنهى إلى المخلوقين ، وعما إذا كان هناك طريق من طرق المعرفة يربط الإنسان بالخالق ، فيعرف مراده . ومن حق الفطرة الإنسانية أن تثير هذه الأسئلة وأمثالها ، والرسل والأنبياء مشمولون بهذه الفطرة وهذه الأسئلة . فوجود معلومة

---

(٦١) النمل : ٧ - ١٢ .
(٦٢) العلق : ١ .
(٦٣) الشورى : ٥٢ .

خبرية عن أن الله قد بعث إلى خلقه من يبلغهم مايريد منهم ــ وإن كانت قبل الطريق القرآنى المتواتر المعصوم ، ليست يقينية بمعنى أنه يمكن للخصم أن يجادل فى طريق نقلها ، إلا أنها كانت مشهورة أو على الأقل كانت معلومة خبرية ــ مؤنسة للنبى ، يتذكرها حينما يشعر من نفسه أنه يخاطب خطاب ربانى على سبيل الاصطفاء ، والاختيار والنبوة ، فإذا ما جاءت الأدلة الأخرى للإثبات ظهرت قيمة هذه المعلومة ، وهى مفيدة كذلك فى إثبات نبوة النبى لدى الناس ــ كما سنبين ــ .

وعلى كل حال فإن الاختلاف فى طريقة إخبار الله للنبى بأنه نبى ، لا يغير من الحقيقة شيئا ، وهى أن الله سبحانه يكفل من الدلائل مايثبت به فؤاد النبى ويجعله موقنا بأنه نبى . والنبى وإن كان يشارك الناس فى بشريتهم وإنسانيتهم ، إلا أن الله سبحانه يكلأه قبل بعثته بعين رعايته ، فيجعله صافى الفطرة ، بعيدا عن التلوث والكبائر والمعاصى . لأنه سبحانه يجعل مصطفاه من خير خلقه ، وأحسنهم استعدادا لقبول دعوته حيث يقول ﴿ **الله أعلم حيث يجعل رسالته** ﴾ .[٦٤] .

وليس هناك مايمنع من أن يخلق الله فى النبى العلم الضرورى بأنه نبى لأن العلوم كلها ، ضروريها ونظريها ، مخلوقة لله سبحانه وتعالى . ولأنه إذا كانت الأدلة التى يحملها النبى حججا له على الناس ، من أجل التصديق بنبوته ، كفيلة بأن يستجيب لها أولوا النهى ، وأصحاب العقول السليمة ــ ولا يملك أن ينكرها إلا جاحد معاند أو مستكبر طمس الله على بصيرته ، وتعطلت عنده بسبب معاصيه كافة أجهزة الاستقبال العلمى والاستعدادات المعرفية لديه . أقول إذا كانت تلك الدلائل كافية فى إثبات صدق نبوة النبى للغير ــ فمن باب أولى أن تكون هذه أدلة للنبى نفسه على أنه نبى ، بل وتزيد من يقينه بذلك ، إذ هو أول من عرضت له ، وهو أولى الناس بالاستجابة لها ، لأنه أفقه الناس وأكثرهم شعورا بما يجرى له ، وبما ينزل عليه من الوحى الذى يثبت الله به فؤاده ، ولا مانع من أن تؤدى هذه المعلومة الخبرية المؤنسة دورها حينما تقع له النبوة ، ولا مانع من أن تؤدى هذه المعلومة الخبرية المؤنسة دورها حينما تقعا له النبوة ، فتجمتمع الأدلة التى يقيمها الله له ليعرفه بأنه نبى فلا يستغرب الأمر ولا يستبعده إذ إنه قد سبق بغيره من الأنبياء الذين امتنَّ الله عليهم بالنبوة . وبعد

(٦٤) الأنعام : ١٢٤ .

معرفة النبى بأنه نبى ننتقل إلى اثبات المعرفة النبوية أو الوحى طريقا للمعرفة للناس بعد النبى .

٢ - اثبات النبوة طريقا للمعرفة :

الناس والنبوة :

الناس بالنسبة للنبوة أصناف : بعضهم من لم يسمع بنبوة أصلا . وبعضهم من سمع بنبوة الأنبياء . وبعضهم كافر ، ومشرك ، وبعضهم أهل كتاب . فأما الكافر فقد يكون ملحدا لا يسلم بالألوهية ومن ثم لا يسلم بالنبوة طريقا للمعرفة ، والمشرك أيضا قد يكون مقرا بوجود الله ولكنه يشرك معه غيره ، وقد لا يسلم بالنبوة ويؤمن بالدين الطبيعى أو الوثنية أو عبادة الأشخاص أو الملائكة . وأما من لم يسمع بالنبوة أصلا فإنه لا يستطع بعقله أن يحيلها ومن ثم فهى ممكنة عنده عقلا . أما أهل الكتاب فيؤمنون بوجود الله وبالنبوة طريقا للمعرفة ، ولكنهم يحصرونها فى أنبيائهم فحسب ، ولا يعترفون بالرسالة الإسلامية وبنبوة سيدنا محمد ﷺ وبالإسلام مصدرا للمعرفة وأن الله عز وجل حفظ لنا وحيه إلى رسوله وأنه وحى عام للبشر جميعا خالد فى كل الأزمنة والأمكنة . ولعل هذا التقديم يعنينا فى مرادنا من القول بإثبات النبوة طريقا للمعرفة . فهنا لا نتحدث عن هذه القضية مع الذين يثبتون مبدأ وجود النبوة ووقوعها ويعترفون بالوحى طريقا للمعرفة ، وإن كنا نختلف مع أهل الكتاب فى أننا نثبت أن رسولنا هو خاتم الأنبياء والمرسلين ، وكتاب الله وهو القرآن هو كتاب يدعو كافة الخلق بما فيهم أهل الكتاب ، إلى الإيمان بالله وتوحيده وإلى أن يكونوا مسلمين ، و ﴿ **إن الدين عند الله الإسلام** ﴾(٦٥) ، ﴿ **ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين** ﴾(٦٦) . وسوف لانخوض مع هؤلاء لأن بحثنا هنا هو فى إثبات النبوة أو الوحى طريقا للمعرفة ، وإن كان الحديث مع أهل الكتاب ضروريا ، لكن لذلك مجالا آخر خارجا عن نطاق بحثنا فى المعرفة هنا ، ومن ثم فإن الذى نقصده هنا هو إثبات إمكان النبوة طريقا للمعرفة بالإضافة إلى المصدرين الآخرين الحس والعقل . وإن كان حديثنا مركزا على وقوع النبوة وأدلة التصديق

---

(٦٥) آل عمران : ١٩ .

(٦٦) آل عمران : ٨٥ .

بها ، فلأنه لا دليل أصدق على إمكان المعرفة من وقوعها ، فالتحقيق الفعلى للإمكان العقلى أصدق شيء عليه .

أهمية النبـــوة :

ولهذا الطريق فى المعرفة أهمية كبيرة فى ديننا ، لأنه الميزة الرئيسية للمؤمن عن الكافر ، فإن المؤمن يعترف بالحس والعقل والنبوة طرقا للمعرفة ، بينما يقتصر الكافر على الحس والعقل وينكر النبوة أو الوحى طريقا لها . أما نحن بصفتنا مسلمين فإن الاعتقاد والإيمان بالوحى وبالنبوة عموما وبنبوة ورسالة سيدنا محمد ﷺ رسالة بوصفها خاتمة الرسالات ــ هذا الاعتقاد ركن من أركان إيماننا فلا إيمان لمن لا يعترف بالنبوة طريقا للمعرفة ، ولا إيمان لمن لا يشهد بأن محمدا ﷺ رسول الله إلى البشر كافة . قال الله تعالى : ﴿ **آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لانفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير** ﴾(٦٧) . والشطر الثانى فى إيماننا هو شهادة أن محمدا رسول الله ، وفى هذا الشطر اعتراف وإقرار بالوحى طريقا للمعرفة ، أو بالمعرفة النبوية عن طريق الوحى . فالإيمان بالنبوة فرع الإيمان بالله ، والإيمان بالله يقتضى الإيمان بنبوة من اصطفاه من عباده لتبليغ مراده إلى الناس ، لأن الذى له الخلق له الحاكمية والأمر ، والنبوة إبلاغ هذا الأمر وإقرار لهذه الحاكمية ، وتوجيه سديد لعبودية الله وحده ، ثم هى التى تعلمنا مايليق به سبحانه من صفات وأفعال ، وما يطلبه منا ويقبله من عبادات ، ومايصلحنا من تشريع وأنظمة ، وماينتظرنا من جزاء . فالمعرفة النبوية عن طريق الوحى إذن ضرورية ولازمة للوجود الإنسانى الذى يؤمن بالله ، ولا يستغنى عنها الإنسان بحسه وعقله . لما لهذا الوجود الإنسانى والحس والعقل من قصور وعجز وشعور بالحاجة إلى الخالق سبحانه ، الحاجة فى أصل الخلق والحاجة فى مايجب أن يعلمه الإنسان مما فيه صلاح حاله ومعاشه فى دنياه وآخرته .

النبوة والإيمان :

ولذا فإنه لا قيمة للاستدلال على النبوة مالم تحل قضية الإيمان بوجود الله عز

(٦٧) البقرة : ٢٨٥ .

وجل ، الذى يبعث النبى . **فالمنكر للألوهية أصلا لاسبيل لإفادته من النبوة طريقا** للمعرفة ، لأنه لايردها إلى الله وغاية مايعترف بها ، لايزيد عن اعتبار من نعتبره نبيا ، شخصا ذكيا عبقريا ، وقد يتهمه بالسحر والشعوذة وغير ذلك . ومن ثم كانت ملاحظة علماء الكلام قيمة فى مجال إثبات النبوة أنهم استندوا فى بحثهم لدلالة المعجزة على النبوة ووجه دلالتها على تصديق النبى إلى مقدمة مفادها استحالة الكذب على الله ، واستحالة أن يصدق من يكذب عليه ، لأن ذلك يحيله العقل على الله . لذلك قال أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتى المغربى ﴿ ٦٢٦هـ / ١٢٣٧ م ﴾ ، أحد علماء الأشاعرة مشيرا إلى هذه الملاحظة : « إن المعجزة لا تدل فى حق من خامره الشكوك فى الإلهيات ، لأن العلم بالمرسل فرع عن العلم بالرسل ... المعجزة تدل فى حق من يعتقد أن له ربا قادرا يفعل مايشاء . النبى يقول فى مخاطبة من سبق اعتقاده للالهية : قد علمتم أن انبعاث النبى غير منكر عقلا ، وأنا رسول الله إليكم ، وآية صدقى أنكم تعلمون تفرد الرب تعالى بالقدرة على إحياء الموتى ، وتعلمون أن الله تعالى عالم بسرنا وعلانيتنا ، ومانخفيه من سرائرنا ونبديه من ضمائرنا ، فإن كنت يارب صادقا فى دعواتى فاقلب هذه الخشبة حية تسعى ، فإذا انقلبت كما قال ، وأهل الجمع عالمون بالله تعالى ، فيعلمون على الضرورة أن الرب تعالى قصد بإبداع ما أبدع تصديقه »(٦٨) .

العقل والنبوة (إمكان النبوة) :

الإيمان بالله سبحانه يعود إلى استدلا العقل ، لمن أراد أن يستدل ، وقد تسلم الكينونة الإنسانية بأدنى نظر فى النفس والآفاق بوجوده سبحانه . والعقل وهو يمثل تاج هذه الكينونة الإنسانية يستطيع من خلال النظر فى قوانين عالم الشهادة ومما أعطيه من معلومات متلاحقة وسابقة ومن النظر فى أحوال النبى ﷺ نفسه قبل البعثة ومعها وبعدها ، ومن خلال تسليمه بوجود الله عز وجل وقدرته ، يستطيع **أن يؤمن** بإمكان النبوة أو بإمكان أن يكون هنالك طريق للمعرفة بالإضافة إلى العقل والحس . وادعاء النبى للنبوة بصدق إنما يمثل **الوقوع** الفعلى لظاهرة النبوة ، أو يمثل تحقق ما

(٦٨) المكلاتى : لباب العقول ، ط ١ ، دار الأنصار ، القاهرة ١٩٧٧ : ص ٣٥٤ .

(٦٩) المكلاتى : لباب العقول ، ط ١ ، دار الأنصار ، القاهرة ١٩٧٧ : ص ٣٥٤ .

يجيزه العقل وما لا يحيله فى الواقع ، ولا يصح للعقل أن يدعى إنكارها لمجرد أنه لم يصل إليها ، ولأنه معزول عن المعارف الغيبية التى تأتى بها ، بل ذلك الموقف منه يدل على جهل شنيع ، يقول الغزالى : « ووراء العقل طور آخر تتفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون فى المستقبل وأمورا أخرى ، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز(٧٠) عن إدراك المعقولات ، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز . وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها فكذلك بعض العقلاء ، أبى مدركات النبوة واستبعدها ، وذلك عين الجهل إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد فى حقه فيظن أنه غير موجود فى نفسه . « فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى يحصل فيه عين يبصر بها أنواع المعقولات والحواس معزولة عنها ، فالنبوة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل »(٧١).

ولا أدل على إمكان الشيء من وقوعه فى الواقع ، كما يوقل الغزالى : « ودليل إمكانها وجودها »(٧٢) أما دليل وجودها ، فهناك من الأدلة العقلية والنقلية الكثير ، وإذا كان المنكر لا يعترف بالأدلة النقلية فإن الأدلة العقلية قائمة ومنها النظر فى خواص النبوة من « وجود معارف فى العالم لا يتصور أن تنال بالعقل كعلمى الطب والنجوم ، فإن من يبحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلٓهى وتوفيق من جهة الله تعالى ولا سبيل إليها بالتجربة »(٧٣)، لما تحتاجه من الأزمان الطويلة التى تفوت بها مصلحة الإنسان وتهدد بعدم معرفتها حياته .

ومنها النظر فى أحوال مدعى النبوة ، وما يكرمه الله به من المعجزات والأدلة الدالة على نبوته دلالة عقلية يقينية وضرورية لمن شاهدها إن كانت حسية ، ولمن بعده إن كانت عقلية ، أو تواتر نقلها . والتواتر يورث العلم الضرورى . وإن كان المجادل

---

(٧٠) قوة التمييز هنا فى اصطلاح الغزالى هى مرحلة التمييز التى يصل إليها الطفل وهو قريب من سبع سنوات فهى طور من أطوار نموه بعد طور الحس . وقبل طور العقل الذى يدرك به الواجبات والجائزات والمستحيلات . انظر الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٧٩ .

(٧١) المرجع السابق : ص ٧٩ - ٨٠ .

(٧٢) المرجع السابق : ص ٨٠ .

(٧٣) المرجع السابق : ص ٨٠ - ٨١ .

معترفا بالألوهية فإنه بالنظر فيما يأتى به النبى من معرفة فى مجال الإيمان والعبادات والمعاملات ، وسائر ما يصلح أحوال الناس ، لدلالة كافية لأن يؤمن بأن من جاء بهذه المعلومات مدعيا أنها من عند الله وأنه نبى اختاره الله لتبليغها فهو نبى . ولعل القرآن خير ما يمثل هذا النوع من الأدلة على النبوة ، فإنه معجزة منقولة بالتواتر ودلالته عقلية على صدق النبوة ، بالتحدى فى الإتيان بمثله شكلا ومضمونا .

ولأهمية هذه القضية ولأن الله سبحانه يجعل من الآيات المتلوة والكونية مذكرات للفطرة الإنسانية التى تجتالها الشياطين وتفسدها الشهوات ، وتغبشها التصورات والقيم الجاهلية يبعث الله مع النبى معجزات خارقة للعادة مؤيدة للنبى ودالة على صدقه ومذكرة منبهة موقظة للفطرة ومفاجئة للحياة الرئيسية والانسياق اللاواعى فى تيار الحياة وراء الشهوات والهوى وتحت سيطرة الطاغوت من موروثات للآباء والأجداد ، وضغوط للسلطات الجاهلية التى تفتن الجماهير عن ربها . هذه المعجزات تقوم بدور رد العقل إلى صوابه والفطرة إلى سلامتها ، والكينونة إلى شعورها الصحيح ووعيها الإنسانى المتوازن . وتكون بمثابة حجة دامغة ، تزيد من يقين المؤمن وترد ذوى العقول إلى الصواب وتخرس الألسنة الملتوية وتكون حجة شاهدة على الكفار والمنكرين ، ويتحقق على أساسها عدل الله رحمة منه وفضلا كما قال : ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** ﴾[٧٤]. وقال عز وجل : ﴿ **وأرسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا** ﴾[٧٥]، وقال سبحانه : ﴿ **وما نرسل بالآيات إلا تخويفا** ﴾[٧٦]، وقال سبحانه : ﴿ **رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما** ﴾[٧٧].

ومن ثم كانت المعجزة دليلا على صدق النبى ، يستيقن هو بها نبوته ، ويقيم الحجة على الغير أو يستدل بها للناس على أنه مرسل من الله .

المعجزة دليل على النبوة :

ولأهمية المعجزة دليلا على النبوة ، ومن ثم دليلا على وقوع وثبوت معرفة عن

(٧٤) الإسراء : ١٥ .
(٧٥) النساء : ٧٩ .
(٧٦) الإسراء : ٥٩ .
(٧٧) النساء : ١٦٥ .

طريق آخر غير الحس والعقل ، هو طريق الوحى ، أطال علماء المسلمين البحث فيها ، فتكلموا عن معناها وحقيقتها وعلاقتها بالله سبحانه ، وبالنبى ومدى إثباتها لصدقه ، وعن شروطها ووجه دلالتها على صدق من ادعى النبوة ، وفرقوا بينها وبين سائر الخوارق للعادات من كرامات وسحر واستدراج وإهانة . ولعلهم كانوا على حق فى ذلك كله لأنهم يدافعون عن قضية أساسية فى الإيمان ، بل ويقوم الشطر الثانى للإيمان عليها ، وهو شطر الشهادة بأن محمدا رسول الله . ولأن الإيمان المجرد بالله بلا نبوة لا يمكن المقرين بوجوده من معرفة صفاته على مايليق بتنزيهه سبحانه ، ومن معرفة ما للألوهية من معنى ، ومايربط الإنسان بالله من علاقة ومايجب على هذا القرآن أن يفعل ، وكيف يعبد الله ويبتغى مرضاته ، وماينتظره بعد موته ، فهذه المسائل كلها لا يستطيع الحس ولا العقل أن يقدما فيها معرفة شافية موحدة شاملة للبشر ، لأنها ليست من طبيعة عالم الشهادة الذى يعمل فيه حس الإنسان وعقله ، بل هى من طبيعة عالم الغيب ، وكما أن روح هذا الإنسان وحقيقته وماهيته بل وجل مايجرى فى داخل هذا الإنسان هو غيب أيضا لا يستطيع عقل الإنسان ولا حسه أن يصل إليه . وإذا كان الإنسان بما أوتى من فطرة سليمة وعقل مفكر يستطيع أن يصل إلى الإقرار بوجود الله سبحانه ، فانه لا يستطيع أن يقدم شيئا بعد ذلك من عالم الغيب سوى الإقرار بوجوده . فالنبوة إذن هى طريق معرفة عالم الغيب هذا ، وبالقدر الذى يعلم اللطيف الخبير ماتلزمنا معرفته منه ، بما يدعم مسيرتنا فى الكون ، وبما يكون ضروريا لأداء دورنا فى الحياة ، ولا يعلم هذا ولايقدره إلا خالق هذه الفطرة والكون وخالق كل شىء سبحانه :

﴿ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ﴾(٧٨) .

وإطالة علماء الكلام الحديث عن المعجزة دليلا على النبوة لهم فيها العذر كذلك ، لما كان فى المجتمع المسلم من بقايا فرق كافرة ، من صابئة وبراهمة ، ولما افتتن به فلاسفة المسلمين ، من فكر يونانى وثنى الأصل ، وان كانت فيه مسحة دينية بما طرأ عليه من شروح أهل الكتاب وتفلسفهم ، وبتأثير ديانات الهند الشرقية الصوفية . ولكن هذا الفكر لم يكن فيه أصلا أثر للنبوة طريقا للمعرفة ،وإن كان ثمة أثر فهو أثر لعقول موفقة بين الدين والفلسفة ، لكن الطابع العام له عقلى أو فلسفى . والعقل فى

(٧٨) الملك : ١٤ .

نظر الفلسفة كما أصبحت على أيدى فلاسفة المسلمين طريق معصوم للمعرفة ، وهو الذى يوصل إلى الحقيقة موازيا لطريق النبوة المعصوم ، بعد أن كان العقل هو الطريق المعصوم للمعرفة فحسب ، عند أسلافهم من اليونانيين . ولكن الاعتراف بالوحى وبالعقل طريقين للمعرفة على أيدى فلاسفة المسلمين ، كان كلمة حق أريد بها باطل ، ذلك أن الحكمة عندهم توازى الديانة أو الشريعة ، وأن الفيلسوف يستطيع أن يصل إلى الحق كما يصل النبى إلى الشريعة ، واختلاف الطريق لا يؤثر فى الحقيقة شيئا ، ومن هذا المنطلق ألف الفارابى « كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ، وألف ابن سينا « قصة » حى بين يقظان ، « وألف ابن رشد » فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » . وبرزت هذه المسألة واضحة فى كل ماكتبوه من فلسفة أساسها التوفيق بين الدين والفلسفة . ولعل كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » للفارابى خير شاهد على هذا النمط ، إذ جعل رئيس المدينة فيلسوفا وأعطاه صفات النبى ، فهى المدينة التى يحكمها نبى ، أو فيلسوف ، لأنه لا فرق فى النهاية بينهما بل وأكثر من ذلك فإن النبى فيلسوف ، والفيلسوف نبى . واختلطت المسألة كثيرا فيما انتهت إليه من فيضية فى الوجود وإشراقية فلسفية فى المعرفة ، وفسروا النبوة والوحى والمعجزات تفسيرا فلسفيا ، بعيدا عن حقيقة النبوة[٧٩] .

كل هذا دعا متكلمى المسلمين ومفكريهم ، إلى الوقوف عند هذا الطريق للمعرفة ، يشرحونه ، مدفوعين بحماس للدين وبما ورد فى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، مستخرجين منها الأدلة العقلية التى يدفعون بها فى وجه الخصوم منكرين ومسلمين متفلسفين .

ولما كانت المعجزة هى دليل الصدق على النبوة أبرزها المتكلمون بالتفصيل ، وشغلتهم فيها قضية وجه دلالتها على صدق النبى حتى يسلم لهم الاستدلال بها على صدقه . وهم بهذا الانشغال وبالأبحاث المتعلقة بالمعجزة قد زادوا كثيرا عما كانت عليه القضية قبل ذلك . ففى عهد النبى صلى الله عليه وسلم قد أنكر فريق من الكفار الوحى طريقا للنبوة كما أنكروا وجود الله وهم الدهرية أو الملحدة ، ولكن غالبية المشركين كانوا يقرون بوجود الله كما قال تعالى عنهم : ﴿ ولئن سألتهم من خلق

(٧٩) كما سنبينه قريبا فى : تفسير كيفية الوحى .

السموات والأرض ليقولن الله ﴾(٨٠) ، ولكنهم كانوا منكرين نبوة محمد ﷺ ، ويدفعهم إلى ذلك العناد والاستكبار ، وكانوا ينفسون أن تكون النبوة فى بنى هاشم أو فى شخص ليس عظيما فى مقاييسهم الجاهلية ، وأثاروا كل القضايا ومبررات الاستنكار التى أثارها من سبقهم من الأمم التى أرسل فيها أنبياء . ومن الأمثلة على ذلك :

أنهم كانوا يحيلون – فى نظرهم – أن يبعث الله إنسانا رسولا وقد كان هذا الاستنكار والاستهجان شبهة متكررة للكفار على الوحى فى وجه كل نبى ، إذ كيف يتصل الله بالإنسان عن طريق الوحى فيكلفه الهداية ، والإنسان فى طبيعته يعيش فى عالم مادى ، ولاتشتبه طبيعته بالخالق ، ومنشأ هذه الشبهة هو العناد والاستكبار وإهدار قيمة الإنسان نفسه . وذلك الموقف منهم شيء منطقى ، ذلك أن الذى لا يلتزم أمر الله ، ولا يسير وفق وحيه وهداه ، فانما يهدر الكرامة الإنسانية ويفقدها قيمتها فى عالم القيم . ولو علم هؤلاء قيمة أنفسهم لأدركوا أن قيمة الإنسان تظهر مع نزول الوحى وتتجلى ، وأن الهدف من الوجود الإنسانى على وجه الأرض يتجلى عند التسليم بالنبوة طريقا للمعرفة . فالإنسان مخلوق لله عز وجل ومن الذى يهديه ويعلمه شرع الله إلا الله سبحانه خالقه ؟ وكيف يعلمه إياه مالم يبعث فيه بشرا يبلغ وحيه إلى الناس ؟ ولقد أشار القرآن إلى هذه القضية فى أول سورة نزلت على رسول الله ﷺ إذ أعلن فيها مبدأ الكرامة الإنسانية بمخلوقية الإنسان لله سبحانه وبحاجته إلى تعليم الله سبحانه وبطريق الوحى الذى ينزل على النبى فيعلم الإنسان مالم يعلم إذ قال سبحانه : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الإنسان مالم يعلم** ﴾(٨١) . إن الذى ينكر إمكانية نزول وحى على نبى يختاره الله ليعلم البشر ، لابد أن كان صادقا ، أن يدعى أنه قد أحاط علما بحقيقة الله سبحانه وطبيعة ذاته الإلهية . كما لابد أن يكون قد أحاط علما كذلك بكل خصائص الإنسان التى أودعها الله فيه . وهذا مالا يدعيه أحد من الناس ، يحترم عقله ويعرف حدود هذا العقل . وماذا عرف الإنسان بعد عن أقل

(٨٠) لقمان : ٢٥ .
(٨١) العلق : ١ - ٥ .

الأشياء فى تكوينه حتى يدعى مثل هذا الادعاء . إن خالق هذا الإنسان جعل كينونته المعرفية عاجزة محدودة قاصرة ، وجعل فيها الاستعداد للاستجابة لنداء الوحى ، كما جعل فى فطرة هذا الإنسان أنه لو اختاره لأداء مهمة بتبليغ الوحى لاستجابت هذه الفطرة لهذا الاختيار ﴿ **الله أعلم حيث يجعل رسالته** ﴾(٨٢) . وقد غالط هؤلاء الكفار أنفسهم ، إذ رفضوا واستنكروا أن يبعث الله إليهم بشرا رسولا فقالوا : ﴿ **أبعث الله بشرا رسولا** ﴾(٨٣) وقالوا ﴿ **ماهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق** ﴾(٨٤) وطلبوا أن ينزل الله إليهم ملائكة تختلف طبيعتهم عن طبيعة الإنسان فقالوا : ﴿ **لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا** ﴾(٨٥) . ﴿ **وقالوا لولا أنزل عليه ملك** ﴾(٨٦) . وقد أجابهم الله سبحانه العليم الخبير بفطرتهم ومايلزمهم ، رادا عليهم هذا الادعاء ، كاشفا عن سوء طويتهم ، معلنا لهم أنهم مكابرون ، وليسوا مخلصين فى طلب الحقيقة ، فإذا كان النبى المبعوث فيهم ، معروفا لهم بأخلاقه وشخصيته قبل النبوة ومعها وبعدها ، وحياته ناصعة واضحة ، وهو صادق أمين بإجماعهم ، فإذا كان من هذا حاله لا يصدقونه فكيف يصدقون بملك يأتى ليس من طبيعتهم أولا ، وليس مقيما بينهم ثانيا . فمثل هذا لا يصلح أن يكون طريقا ليقينهم الذى يدعونه ، وإذا جاء مصدقا للنبى البشر المبعوث منهم فيزداد الجهل به ، ولا يكون دليل وضوح عليه . قال الله لهم سبحانه بعبارات معجزة رادا عليهم هذه الدعاوى والاقتراحات : ﴿ **ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لاينظرون ٭ ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم مايلبسون** ﴾(٨٧) .

ثم رد عليهم ردا آخر بين أنهم لا يؤمنون بالألوهية ، وأن من يعرف الله سبحانه ، ويؤمن بوجوده لابد أن يسلم بأن من حكمة الله سبحانه أن يبعث فى الناس رسولا منهم . قال سبحانه ﴿ **أكان للناس عجبا أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس**

(٨٢) الأنعام : ١٢٤ .
(٨٣) الإسراء : ٩٤ .
(٨٤) الفرقان : ٧ .
(٨٥) الفرقان : ٧ .
(٨٦) الأنعام : ٨ .
(٨٧) الأنعام : ٨ - ٩ .

وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم قال الكافرون إن هذا لساحر مبين ۝ إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر مامن شفيع إلا من بعد إذنه ۝ ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون ﴾(٨٨) . وجعل بشرية الرسول لازمة للتكليف إذ كيف يعبد الله من لايجد بشرا قدوة له فى العبادة ، والعبادة مفهوم شامل لكافة أوجه النشاط الإنسانى ، قال تعالى : ﴿ **لاهية قلوبهم وأسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا إلا بشر مثلكم أفتأتون السحر وأنتم تبصرون ﴾**(٨٩) . وقال عز وجل : ﴿ **وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ۝ وماجعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وماكانوا خالدين ﴾**(٩٠) .

واتهموا النبى بأنه ساحر وأنه جاءهم بالسحر وبأساطير الأولين . ورد عليهم القرآن هذه الفرية بأن يحكموا عقولهم ويميزوا بين السحر والكهانة والأساطير ، وبين مايأتى به النبى من معجزات ، وعلى رأسها معجزة القرآن ، بل إن سادة الكفار قد اعترفوا بالفرق الهائل بين معجزة النبى وبين سائر خوارق العادات ، وأدهشهم مانزل على النبى ولكن الاستكبار والعناد أعمى أبصارهم وطمس على قلوبهم . روى ابن هشام عن ابن إسحاق أن النضر بن الحارث نصح قريشا فقال « يامعشر قريش إنه والله قد نزل بكم أمر ما أوتيتم له بحيلة بعد . قد كان محمد فيكم غلاما حدثا أرضاكم فيكم ، وأصدقكم حديثا ، وأعظمكم أمانة حتى إذا رأيتم فى صدغيه(٩١) الشيب وجاءكم بما جاءكم به قلتم : ساحر . لا والله وماهو بساحر لقد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم . وقلتم : كاهن . لا والله ماهو بكاهن . قد رأينا الكهنة وتخالجهم وسمعنا سجعهم . وقلتم : شاعر . لا والله ماهو بشاعر ، قد رأينا الشعر ، وسمعنا أصنافه كلها هزجه ورجزه . وقلتم : مجنون . لا والله ماهو بمجنون . لقد رأينا الجنون ، فما هو بخنقه ، ولا وسوسته ولا تخليطه ، يامعشر قريش فانظروا فى شأنكم فإنه والله لقد

(٨٨) يونس : ٢ - ٣ ومايليها من الآيات كلها فى الموضوع نفسه .
(٨٩) الأنبياء : ٣ .
(٩٠) الأنبياء : ٧ - ٨ .
(٩١) صدغيه : بضم الصاد مثنى صدغ : وهو مابين اللحاظ إلى أصل الأذن . واللحاظ بفتح اللام مؤخر العين . انظر الزمخشرى : أساس البلاغة : ص ٥٢٤ والفيروز آبادى القاموس المحيط : ٣٩٨/٢ ، ١٠٩/٣ .

نزل بكم أمر عظيم »[٩٢] .

وقد فصل الايجى طوائف المنكرين للبعثة ورد عليهم بتوسع مستقصيا حججهم العقلية — ولا داعى لتفصيلها اختصارا للبحث[٩٣] — فمن هذه الطوائف من حكم باستحالتها لذاتها ، ومنها من جوزها ولكن قال إنها لا تخلو عن التكليف والتكلف ممتنع فتنتفى البعثة . ومنها من جوز التكليف وقال فى العقل غنية عنه وكفاية فلا حاجة للبعثة . ومنها من قال بامتناع المعجزة الدالة على صدق النبى عقلا ، ومنها من جوز وجود المعجزة ولكن منع دلالتها على صدق النبى ، ومنها من سلم دلالتها بالنسبة لمن شاهدها ومنع إمكان العلم بها للغائبين عنها وطعن فى التواتر طريقا للعلم بالمعجزة ، ومنها من منع وقوع البعثة .

وقد كان الرد على هذه الطوائف جميعا قائما على ثبوت وقوع البعثة والوقوع دال على الإمكان العقلى ، وأن العقل يجوز وقوع البعثة .

فقضية البعثة أو أن يكون الوحى طريقا للمعرفة أمر يثبته العقل وتثبته المشاهدة والوقوع . وقد نقل إلينا هذا الخبر بالنبوة والأنبياء فى كل الأديان . وقد نقلت النبوة الخاتمة لرسول الله ﷺ ومعجزتها الخارقة بطريق التواتر الذى تحيل العادة اجتماع رواته على الكذب . وماتزال هذه المعجزة وهى القرآن الكريم ، دالة فى نفسها وفى كافة أوجه إعجازها وتحديها للبشر ، على صدق النبوة وأنها من عند الله سبحانه ، فهى معجزة تحمل معها أدوات التصديق الذاتى والموضوعى بها . وقد ذكر الإمام الرازى[٩٤] أن الطريق إلى إثبات النبوة — وعلى الأخص نبوة سيدنا محمد ﷺ — يكون بثلاث طرق :

١ – طريق المعجزة بأن نقول : هذا الشخص قد ادعى النبوة وظهرت على يديه المعجزة ، فكل من كان كذلك فهو رسول من عند الله حقا وصدقا واستدل بقول الله تعالى : ﴿ **وماكان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذى بين**

---

(٩٢) ابن هشام : السيرة النبوية مع الروض الأنف للسهيلى : ٢ طبعة الحاج عبد السلام ابن محمد بن شقرون : ص ٣٨ .

(٩٣) الايجى : المواقف : ص ٥٥٠ – ٥٥٧ .

(٩٤) الرازى : مفاتيح الغيب : ٥٦٨/٤ ٥٧٠ ، ٤/٥ ، ٥ ، ٧ .

يديه وتفصيل الكتاب **لا ريب فيه من رب العالمين * أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين** ﴾(٩٥) . والمعجزة هنا هي القرآن فصار الكلام : أن هذا القرآن لا يقدر عليه أحد إلا الله عز وجل ، وهو دليل صدق نبيه على ادعاء النبوة . وقوله تعالى « ولكن تصديق الذى بين يديه » ، يعنى أن محمدا عليه الصلاة والسلام ، كان رجلا أميا ما سافر إلى بلدة لأجل التعليم ، وماكانت مكة بلدة العلماء ، وماكان فيها شيء من كتب العلم ، ثم إنه عليه الصلاة والسلام جاءه هذا القرآن بقصص الأولين ، والقوم كانوا فى غاية العداوة له ، فلو لم تكن هذه الأقاصيص موافقة لما فى التوراة والإنجيل ، لقدحوا فيها وفى القرآن . فدل هذا على أنه عليه الصلاة والسلام إنما أخبر عن أشياء ليست من عنده وإنما هى موحاة بوحى من الله تعالى ، مصدقة لما أوحى سابقا للأنبياء .

كما أنه عليه الصلاة والسلام قد أخبر كما فى القرآن عن غيوب كثيرة مستقبلة ووقعت مطابقة لما أخبر كما فى قوله تعالى ﴿ **آلم * غلبت الروم * فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون * فى بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم * وعد الله لا يخلف الله وعده** ﴾(٩٦) وقوله : ﴿ **لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم مالم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا** ﴾(٩٧) ، وقوله : ﴿ **وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا** ﴾(٩٨) ، وغير ذلك من الأنباء التى وقعت فعلا . كل هذه الغيوب لا يعلمها إلا الله سبحانه ، ولا يعقل إلا أن تكون موحاة للنبى من قبل علام الغيوب .

وكذلك سائر ما يحتويه القرآن والحديث من علوم تتعلق بالعقائد والعبادات والمعاملات ، بما فيها من الحكمة والخير والكمال والتمام وصلاحيتها لكل زمان ومكان

(٩٥) يونس : ٣٧ ، ٣٨ .
(٩٦) الروم : ١ - ٦ .
(٩٧) الفتح : ٢٧ .
(٩٨) النور : ٥٥ .

كل ذلك يعجز عنه بشر ، ولا يصح إلا أن تكون من الله سبحانه أنزلها على رسوله ﷺ بطريق الوحي .

٢ – والطريق الثانى لإثبات النبوة يكون بالكشف عن حقيقة النبوة وتعريفها . ذلك أننا لا نستطيع بعقولنا أن نعلم الاعتقاد الحق والعمل الصالح ماهو وهدى الله الذى يهدى به الناس على يدى النبى فيخرجهم من الظلمات إلى النور . ولايكون ذلك إلا لنبى صادق مصدق . وكل ذلك حصل للنبى ﷺ ففعل مالم يفعله ﷺ غيره من البشر . كما قال تعالى ﴿ **يا أيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين** ﴾(٩٩) .

٣ – وهنالك طريق عقلى خارج عن نطاق المعجزة ، بأن يقال لمن ينكر النبوة : إنكم تحكمون بحل بعض الأشياء وحرمة بعضها . فهذا الحكم بالتحليل والتحريم ، هل هو من عندكم افتراءا على الله فى ادعائكم حق التحليل والتحريم وليس هذا من حقكم ، فلم يبق إلا أنها من عند الله ، وإلا فمن أين جاءتكم إذن ؟ إنه لابد وأن تكون هذه الأحكام من عند الله سبحانه عن طريق رسول أو نبى يبعثه الله . قال الله تعالى ﴿ **قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا . قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون « وماظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيامة إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثرهم لا يشكرون** ﴾(١٠٠) .

حقيقة المعجزة :

وإذا كانت المعجزة دليلا على صدق النبى ، فما حقيقة هذه المعجزة ؟

عرفها علماء الكلام بأنها : « ماقصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله »(٣) .

ونقل المكلاتى عن الإمام الأشعرى تعريفها بأنها فعل الله يقصد بها التصديق أوقائم

(٩٩) يونس : ٥٧ .

(١٠٠) يونس : ٥٩ – ٦٠ .

(١٠١) الايجى : المواقف شرح الجرجانى : ص ٥٤٧ والامدى : غاية المرام : ص ٣٣٣ .

مقام الفعل يتجه فيه التصديق »(١٠٢) . ويعرفها القاضى(١٠٣) ، من المعتزلة كذلك بما لايخرج عن هذين التعريفين .

وشروطها كما حددها الإيجى سبعة(١٠٤) :

(١) أن تكون فعلا لله تعالى أو مايقوم مقام الفعل .
(٢) أن تكون خارقة للعادة .
(٣) ان تتعذر معارضتها . وتلك حقيقة الإعجاز . أى أن يتحدى النبى الناس أن يأتوا بمثلها .
(٤) أن تظهر على يد مدعى النبوة ليعلم أنها تصديق له فى دعواه .
(٥) أن تكون موافقة للدعوى ليكون ظهورها دليلا على صدقه ، ونازلا منزلة التصريح بتصديق الله إياه .
(٦) أن لا تكون المعجزة مكذبة له فى دعواه .
(٧) أن لا تكون متقدمة على الدعوى ، بل مقارنة لها لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل .

ولا نريد أن ندخل فى تفصيل هذه الشروط وخلاف العلماء فيها ، إذ إن الذى يهمنا فى بحثنا هو أن المعجزة دليل صدق طريق الوحى أو النبوة كطريق من طرق المعرفة . وإذا كانت المعجزة مصدقة للنبى بأنه نبى ، فمن أى وجه يكون هذا التصديق أو كيف تكون ملزمة للخصم ، الذى لا يعترف بالوحى ، طريقا للمعرفة ، بل غاية مايعترف به من طرق المعرفة الحس والعقل ؟ وهذا ماذكره علماء الكلام تحت مسألة وجه دلالة المعجزة على صدق النبى .

وجه دلالة المعجزة على صدق النبى :

اختلفت عبارة علماء الكلام من أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة فى وجه دلالة

---

(١٠٢) المكلاتى : لباب العقول : ص ٣٥١ .
(١٠٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة : ص ٥٦٨ .
(١٠٤) الإيجى : المواقف : ص ٥٤٧ - ٥٤٨ ، الجوينى : لمع الأدلة : تحقيق د . فوقية حسين ، ط . الهيئة العامة ، القاهرة ، سنة ١٩٦٥ : ص ١١٠ .

المعجزة على صدق النبى ، هل هى دلالة عقلية أم غير عقلية ؟ وإذا كانت غير عقلية فماذا عساها أن تكون ؟ ونجمل القول فيما قالوه فنقول :

ذهب أهل السن ، هل هى دلالة عقلية أم غير عقلية ؟ واذا كانت غير عقلية فماذا عساها أن تكون ؟ ونجمل القول فيما قالوه فنقول :

ذهب أهل السنة عموما إلى أن دلالة المعجزة على صدق النبى دلالة عادية . ويعنون بالعادية أنها ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ، ودلالة إحكامه وإتقانه على كونه عالما بما صدر عنه ، فإن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ، ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها ، وليست المعجزة كذلك ، فإن خوارق العادات تقع عند قيام الساعة ولا إرسال فى ذلك الوقت ، وكذلك تظهر الكرامات على أيدى الأولياء ، من غير دلالة على صدق مدعى النبوة . كما أنها ليست دلالة سمعية ، لتوقفها على صدق النبى ، وهذا دور والدور باطل . فسر الإيجى الدلالة العادية على مذهب الأشاعرة فقال : « هى إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه أى عقيب ظهور المعجزة : فإن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكنا عقلا ، فمعلوم انتفاؤه عادة ، فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه فى الكاذب ، بل تكون عادية ... وندعى فى إفادته العلم الضرورة العادية »(١٠٥) .

واعتبر الجوينى من الأشاعرة العلم الحاصل بظهور المعجزة على يد مدعى النبوة شبيها بالبديهيات التى تحدث فى العقل . وقال فى مانصه : « إن وجه دلالة المعجزة يقرب من إشعار قرائن الأحوال بالعلوم البديهية »(١٠٦) .

واعتبرها كذلك نازلة منزلة التصديق بالقول(١٠٧) . وإلى هذا أيضا ذهب

---

(١٠٥) الإيجى : المواقف : ص ٥٥٠ .
(١٠٦) الجوينى : البرهان فى أصول الفقه . مخطوط بدار الكتب المصرية القاهرة لوحة ٢٣ .
(١٠٧) الجوينى : لمع الاعتقاد : ص ١١١ والإرشاد تحقيق د . محمد يوسف موسى مكتبة الخانجى : القاهرة ١٩٥٠ : ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(١٠٨) الآمدى : غاية المرام : ص ٣٢٩ .

الآمدى(١٠٨) ، والشهر ستانى(١٠٩) ، والقاضى(١١٠) عبد الجبار من المعتزلة .

وذهب آخرون إلى أنها عقلية ، منهم ابن خلدون فى مقدمته إذ يقول : « دلالة المعجزة على الصدق عقلية »(١١١) . وقد نقل المكلاتى كلاما شبيها بهذا فقال : « الآية الخارقة إذا ظهرت على يد المتحدى بها ، دلت لا محالة على أنه مستجاب فى دعواه وأن له عند الله تعالى حالة صدق . ومن كان عند الله تعالى بهذه المنزلة يستحيل أن يكون كاذبا على الله سبحانه وتعالى .. دليل الصدق لا يجوز أن يكون دليلا على الكذب »(١١٢) .

والفلاسفة المسلمون يفسرون المعجزة تفسيراً عقليا ، إذ هى لا تخرج عن تصرف النبى بمخيلته وعقله فى عالم العناصر ، ومن ثم فدلالتها بطريق العقل ، فحيث توجد المعجزة المقترنة بدعوى النبوة يلزم التصديق بضرورة العقل . ولذلك نجد ابن رشد(١١٣) لم يعجبه مسلك المتكلمين بالاستدلال بالمعجزة على صدق النبى ، من حيث دلالتها العادية أو الوضعية النازلة منزلة التصديق بالقول . ويرى أنه لابد من أن تدل المعجزة على صدق النبى بطريقة قطعية وبخاصة فى أول رسالة إلهية ، لأنه لم يسمع بعد ولم يتواتر أن كل من ظهرت المعجزة على يديه فهو نبى . ومن ثم يرى أن المعجزة تدل بطريق العقل على صدق النبى ، وأن طريق المتكلمين تنفع الجمهور لأنها تركز على المعجز البرانى – كما يسماه ويعنى به المعجزات الحسية – وتضع مقدمات لاتصلح للبرهان إذ يجعلون المعجزة علامة على صدق النبى بمنزلة القول ومن أين يظهر لنا أن ظهور المعجزات على أيدى بعض الناس هى العلامات الخاصة بالرسل ؟ لايصح أن يكون بالسمع كما لايصح أن يكون بالعقل ، إذ العقل ليس يمكنه أن يحكم

---

(١٠٩) الشهر ستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام . نسخة مصورة عن طبعة سابقة حررها الفردجيوم : ص ٤٢١ .

(١١٠) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٥ (النبوات) ص ١٦٨ وشرح الأصول الخمسة : ٥٧١ .

(١١١) ابن خلدون : مقدمة . طبعة عبد السلام شقرون القاهرة : ص ٤١٦ .

(١١٢) المكلاتى : لباب العقول : ص ٣٥٢ – ٣٥٣ .

(١١٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة (فلسفة ابن رشد) تحقيق د . مصطفى عمران ط ٣ المطبعة المحمودية القاهرة ١٩٦٨ : ص ١٢١ – ١٢٩ ، محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة ط ٢ دار المعارف القاهرة ١٩٦٨ : ص ١٧٣ فمابعدها .

أن هذه العلامة هى خاصة بالرسل إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ، ولم تظهر على أيدى سواهم . وقول المتكلمين كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو نبى ، إنما تصح بعد الاعتراف بوجود رسل ومعجزات . والجواز العقلى عنده هنا لايكفى . ولذلك يرى أن المعجزة ينبغى لتدل على صدق النبى دلالة عقلية قاطعة ، أن تكون معجزا مناسبا للنبوة أى أن تكون وحيا ، كالقرآن ، فهو معجزة عقلية خالدة يدل على صدق أنه معجزا مناسبا للنبوة أى أن تكون وحيا ، كالقرآن ، فهو معجزة عقلية خالدة يدل على صدق أنه موحى به من عند الله سبحانه . يقول ابن رشد : « وبالجملة ، متى صح أن الرسل موجودون ، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم ، كان المعجز دليلا على تصديق النبى ، أعنى المعجز البرانى الذى لا يناسب الصفة التى سمى بها النبى نبيا ، ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل هذا المعجز البرانى ، وهو طريق الجمهور فقط . والتصديق من قبل المعجز المناسب طريق مشترك للجمهور والعلماء ، فان تلك الشكوك والاعتراضات التى وجهناها على المعجز البرانى ليس يشعر بها الجمهور ، لكن الشرع إذا تُؤمل وجُد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلى والمناسب لا المعجز البرانى »(١١٤) .

والتحقيـــق :

أن الخلاف فى وجه الدلالة لا يغير من حقيقة أن المعجزة دالة على صدق النبى دلالة قاطعة . سواء كانت بطريق العادة أو العقل . ولكن لابد أن نشير إلى أن أهل السنة حينا جعلوا وجه دلالتها عادية إنما كانوا يدافعون عن تصور إسلامى وعقيدة صافية فى علاقة المخلوق بالخالق ، والمعجزة مخلوقة لله سبحانه ، فإذا قالوا إنها ليست عقلية صريحة كأنما يشيرون إلى عدم الضرورة العقلية التى توجب على الله أن يخلق المعجزة من أجل تصديق النبى ، لأن النبوة نفسها فى نظر أصحاب الاتجاه العقلى ضرورة عقلية ، تربطها بالله علاقة المسبب بالسبب . وعلاقة المعلول بالعلة ، بل إن النبوة واجبة عقلا عند هؤلاء ، فاصطلاح العادة اصطلاح دينى محبب إلى أهل السنة دقة منهم لفهم العلاقة بين الله سبحانه ومخلوقاته . هذه ناحية ، ومن ناحية أخرى فان

(١١٤) ابن رشد : الكشف : ص ١٣٤ .

قولهم إنها عادية وليست عقلية أى بالمفهوم العقلى السائد آنذاك ، وهو دلالة العقل الضرورية التى لايمكن التشكيك بها بحال من الأحوال ، والتى تأثر بها الفكر الإسلامى من الفكر اليونانى الوافد ، ولذلك قالوا إنها ليست عقلية بمعنى أنها ليست كدلالة الفعل ، على الفاعل ، ولا الأحكام والدقة على العلم .

إن كنا لانخالف ابن رشد فى اعتبار القرآن أسمى نوع من أنواع المعجزات ، دالا على صدق النبوة وعلى الوحى طريقا للمعرفة ، بما احتواه القرآن من أوجه الإعجاز ، من تَحَدٍّ ومن علم بالغيب الماضى والمستقبل ومن تشريع وهدى ، ولفظ فصاحة وبيان ، إلى غير ذلك إلا أننا لسنا معه فى نقده للمتكلمين . لأن نقده غاية مانقدر له فيه أنه سليم فى أول رسالة ونبوة على وجه الأرض . ولكنا نعلم أن الله سبحانه بعث آدم نبيا ولم يكن بعد على وجه الأرض بشر . ثم بعد ذلك معنا تجويز العقل فالعقل لا يحيل إرسال نبى ، والوقوع تحقق لهذا الجواز العقلى . ثم إن وجود أنبياء من القضايا المشهورة على مر التاريخ البشرى . ومع ذلك فإن النبى يسنده الله بمعجزة مقارنة لدعوا النبوة . فالمعجزة سواء كانت برانية أو أهلية تدل على صدق النبى . ولكن المعجزات البرانية أو الحسية كانت تتناسب وطبيعة الرسالات الخاصة للأقوام المخصوصين من الزمان والمكان المخصوصين . أما معجزة النبى ﷺ فكانت من طبيعة الوحى . ومناسبة للنبوة العامة الخالدة . وعلى كل حال فإن المعجزة تتناسب وطبيعة الرسالة ، فكلا النوعين من أنواع المعجزة البرانى والأهلى مناسب لطبيعة كل من نوعى الرسالة : الرسالة الخاصة والرسالة العامة ، فالبرانى يناسب الرسالات الخاصة والأهلى يناسب بالرسالة العامة الخاتمة . ومن ثم هيأ الله سبحانه طريق التواتر فى نقل هذه المعجزة وهى معجزة القرآن . وجعل الله سبحانه المعجزات الأخرى مثبته ومطمئنة ومسلية لقلب النبى الله ﷺ وللمؤمنين .

وإذا مارجعنا إلى المفهوم الصحيح للعقل ونظره واستدلاله وابتعدنا عن الاقتصار على أن الدلالة لا تكون عقلية إلا إذا كانت على طريق المناطقة والفلاسفة ، فإننا نستطيع أن نقول إن ماعناه المتكلمون بقولهم دلالة عادية هو أيضا دلالة عقلية ، لأن العقل يكوّن قوانينه مما فيه من استعداد ومن خلال علاقته بعالم الشهادة ومافيه من محسوسات ومايصله من أخبار . ولذلك قال الآمدى وهو يوافق سائر الأشاعرة فى اعتبار وجه الدلالة عاديا ، مامفاده ، أنه لا فرق بين أن تسمى عادية أو عقلية .

قال : « وقد يكون التعريف للصدق ، بإظهار المعجزات على يد مدعى النبوات على وجه تدين له العقول السليمة بالإذعان والقبول .. فإذا ماظهر ذلك على يده مقارنا لدعوته قطع كل عقل سليم ولب مستقيم بتصديقه فى قوله وتحقيقه ، وأذعن إلى اتباعه وتقليده ، إذ العقل الصريح يقتضى بأن ظهور الخارق للعادة مقارنا لدعوته وعجز الناس عن معارضته مع توفر دواعيهم على مقابلته أو إفحامه فى رسالته ، ينهض دليلا قاطعا على صدق مقالته[١١٥] » والحقيقة أن دلالة التصديق بالفعل كدلالة التصديق بالقول . ثم أليست دلالة التصديق بالقول دلالة وضعية وعقلية فى آن واحد ، إذ ماقيمة القول أو الخطاب مالم يكن له معنى فى العقل ؟ وهذا مادعا السيد رشيد رضا إلى أن يجمع بين كونها عقلية ووضعية ، لأنه من المعلوم الذى لا مراء فيه أن الذين آمنوا بالرسل فى عصرهم ، وبعد عصرهم من العقلاء والأذكياء وجدوا فى أنفسهم اعتقادا ضروريا بأن ظهور مالا يقدر عليه غير الله تعالى على أيديهم عقب ادعائهم ما ادعوه وطلبهم من الله أن يصدقهم بمعجزة فيه دليل على أنه هو الذى فعل لأجل تصديقهم »[١١٦] . ثم ألم يجعل القرآن ، وهو معجزة سيدنا محمد ﷺ وجه دلالته على تصديق نبوته عقليا بصريح القرآن إذ قال سبحانه :

﴿ **إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون** ﴾[١١٧] ، وقال سبحانه : ﴿ **وتلك الأمثال نضربها للناس ومايعقلها إلا العالمون** ﴾[١١٨] .

بل يجعل القرآن المعجزة برهانا على صدق النبوة إذ قال سبحانه لموسى عليه السلام معلقا على أنه أعطاه معجزتين ؛ انقلاب العصا حية وإدخال اليد فى الجيب فتخرج بيضاء من غير سوء : ﴿ **فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه إنهم كانوا قوما فاسقين** ﴾[١١٩] . ويقول سبحانه على لسان رسول الله ﷺ ملزما قومه بالمعجزة العقلية وهى القرآن : ﴿ **فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون** ﴾[١٢٠] .

(١١٥) الآمدى : غاية المرام : ٣٢٧ - ٣٢٨ .
(١١٦) السيد رشيد رضا : تفسير المنار جـ ١ الهيئة العامة القاهرة ١٩٧٢ : ص ١٨٢ .
(١١٧) يوسف : ٢ .
(١١٨) العنكبوت : ٤٣ .
(١١٩) القصص : ٣٢ .
(١٢٠) يونس : ١٦ .

ثم أليست قرائن الحال للنبى مع ظهور المعجزات على يديه أيضا مما يدخل فى استدلال العقل ، واعتبار المعجزة القضية النهائية الفاصلة والقاطعة فى صدق النبوة من تلك القرائن حقائق التاريخ وإرسال الأنبياء ، وحديث النبى عن الماضى والمستقبل حديثا صادقا . ووضوح سيرة النبى وأخلاقه واشتهاره بالصدق والأمانة . وماعند أهل الكتب السماوية السابقة من تبشير به ، ومايقترن بحاله من حوادث ... إلى غير ذلك من القرائن والأحوال الدالة على صدقه . وعلى هذا فالاستدلال على الوحى إنما يكون بالعقل ، إذ العقل هو الذى يقود إلى معرفة الله ووحيه(١٢١).

(١٢١) د . محمود زقزوق : المنهج الفلسفى : ص ١٦٧ .

الفصل الثالث
كيفية الوحي

إن حقيقة المعرفة النبوية عن طريق الوحي ، هي أن الله سبحانه يختار عبدا من عباده ، يختصه بإبلاغه مراده بأن يوحي إليه مايبلغه لقومه ، كما هو الحال بالنسبة لجميع الأنبياء ماعدا رسولنا محمد ﷺ ، فقد كانت مهمته بتبليغ جميع البشر ، وكان رسولا للثقلين – الإنس والجن – . وعلى ذلك فمصدر هذه المعرفة رباني وطبيعتها ربانية ، وليس للبشر فيها دخل وليس بكسبهم ، ومن ثم فهي علم رباني عن طريق نبي من البشر ، كما قال سبحانه : ﴿ **والنجم إذا هوى * ماضل صاحبكم وما غوى * وماينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى * علمه شديد القوى** ﴾(١٢٢) . فهي إذن تعليم من الله لنبيه . أما كيفية هذا التعليم فلا نستطيع أن نعرفها إلا إذا كان عن طريق مايبلغنا عنه النبي مبا يراه في كيفية تعليم الله له ، وقد شاهد بعض الناس الملك جبريل ولكن تلك المشاهدة كانت غير كافية إلا بإخبار النبي أن الذي شاهدوه إنما هو جبريل عليه السلام . فقد ثبت في الصحيح أن جبريل عليه السلام جاء على هيئة رجل فسأل النبي ﷺ وهو جالس مع أصحابه عن الإسلام والإيمان والإحسان وأشراط الساعة ثم أدبر ، فقال النبي ﷺ ردوه : فلم يروا شيئا فقال : « هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم »(١٢٣) .

ولذلك فإن كيفية الوحي تعتمد على النص ، وربما تظهر آثار نزول الوحي لمن عند النبي ولكن حقيقة الإيحاء يعلمها النبي ويخبر عما يستطيع الإخبار عنه منها . ولكن فلاسفة المسلمين لم يقفوا عند النص في هذه المسألة وتبعا لفهم النبوة على اساس مدرسة الإشراق الفلسفي ، فسروا كيفية الوحي وتبعهم في هذا بعض المفكرين المسلمين . ولبيان هذه القضية نبدأ بكيفية الوحي طريقا للمعرفة النبوية كما في الكتاب والسنة لتكون هذه النظرة هي المرجع الذي نرجع اليه في بيان انحراف تفسير المدارس الفكرية والفلسفية لكيفية الوحي .

---

(١٢٢) النجم : ١ – ٥ .
(١٢٣) ابن حجر : فتح الباري شرح صحيح البخاري : ١/١١٤ .

(أ) كيفية الوحى فى الكتاب والسنة

١ - كيفيته فى القرآن :

ورد لفظ الوحى فى القرآن فى ستة مواضع كلها إعلام من الله تعالى إلى الأنبياء ، وهذا هو الذى نبحث فى كيفيته . وقد عبر القرآن عن فعل الإيحاء بالإنزال وعن الموحى بالتنزيل ، فقال سبحانه : ﴿ **إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون** ﴾(١٢٤) ﴿ **نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل ۝ من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان** ﴾(١٢٥) ، ﴿ **تنزيل من رب العالمين** ﴾(١٢٦) .

عبر عنه بالإلقاء فقال سبحانه : ﴿ **انا سنلقى عليك قولا ثقيلا** ﴾(٤) .

كما عبر عنه بالتكليم فقال سبحانه : ﴿ **وماكان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه مايشاء** ﴾(١٢٨) وفى هذه الآية يبين الحق سبحانه أنه يختص بكلامه من شاء من عباده وجعل الوحى هنا نوعا من أنواع كلام الله للأنبياء ، كما جعله قسيما لنوعين آخرين من التكليم ، وهما التكليم من وراء حجاب ، والتكليم بواسطة ملك يرسله إليه فيبلغه مايشاء الله عز وجل أن يبلغ . كما عبر القرآن عن الوحى قسيما للتكليم كما فى قوله تعالى : ﴿ **إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحٰق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهٰرون وسليمان وآتينا داود زبورا ۝ ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما** ﴾(١٢٩) .

---

(١٢٤) يوسف : ٢ .
(١٢٥) آل عمران : ٣ - ٤ .
(١٢٦) الحاقة : ٤٣ والواقعة : ٨٠ .
(١٢٧) المزمل : ٥ .
(١٢٨) الشورى : ٥١ .
(١٢٩) النساء : ١٦٣ - ١٦٤ .

ونفهم من ذلك كله أن الوحى فى الآية الأولى ـ فى سورة الشورى ٥١ ـ قسم من أقسام التكليم العام والتكليم العام هو إيصال المعنى أى طريق . أما فى الموضع الثانى ـ فى آيتى النساء ١٦٣ ، ١٦٤ ـ فالوحى قسيم التكليم بالمعنى الخاص والتكليم بالمعنى الخاص هو القسم الثانى من التكليم العام فى آية الشورى المشار إليه بقوله تعالى « من وراء حجاب » ، وهو نفسه المقصود من قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليما » ، ومن سائر الآيات فى القرآن التى تشير إلى تكليم الله تعالى لموسى عليه السلام . وعلى هذا فتكليم الله للأنبياء أعم من أن يكون بطريق الوحى ، إذا كان المقصود بالوحى نوعا من الإعلام يجده النبى فى نفسه بلا واسطة أو كان بمعنى أن يوحى الملك جبريل إلى النبى بما يشاء الله . والذى يهمنا ونحن نتحدث عن كيفية تكليم الله بالمعنى العام لنبيه أو المعنى العام للوحى على أن المقصود به طريق من طرق المعرفة مصدره هو الله سبحانه ، ويتلقاه نبى يختاره عز وجل لتبليغ مراده للناس . وقد قلنا إن هذه الكيفية لا نستطيع أن نحس بها أو أن ندلى فيها بعلم ذى قيمة لأنها ليست من طبيعة عالم الشهادة التى تخضع لقوانين المادة والعقل وإنما حقيقة هذا الاتصال ندين بها للنبى نفسه الذى يصف لنا هذه الكيفية ، ولله سبحانه الذى اختار النبى كى يبلغ الناس رسالته ونجد فى القرآن الكريم والسنة الشريفة كيفيات ، لابد أن نقف عندها ولا نتجاوزها لأن فى ذلك استقامة البحث وسلامته .

والقرآن أخبرنا بالكيفيات أو الطرق التالية للوحى :

قال تعالى :

١ - ﴿ إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبين من بعده وأوحينا إلى ابراهيم واسماعيل وإسحٰق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان واتينا داود زبورا * ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما ﴾(١٣٠) .

٢ - ﴿ ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى ، فلما تجلى ربه للجبل

---

(١٣٠) النساء : ١٦٣ - ١٦٤ .

جعل دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين « قال ياموسى إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى فخذ ماآتيتك وكن من الشاكرين » وكتبنا له فى الألواح من كل شىء موعظة وتفصيلا لكل شىء فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين ﴾(١٣١) .

٣ - ﴿ وماكان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه مايشاء ﴾(١٣٢) .

٤ - ﴿ فلما جاءها نودى أن بورك من فى النار ومن حولها وسبحان الله رب العالمين ياموسى إنه أنا الله العزيز الحكيم ﴾(١٣٣) ، ﴿ فلما أتاها نودى ياموسى ﴾(١٣٤) .

٥ - لقد سمى ماينزل على النبى ومن معارف وعلوم يبلغها الله له عموما وحيا فقال تعالى ﴿ وماينطق عن الهوى ۞ إن هو إلا وحى يوحى ﴾(١٣٥) .

قال الإمام أحمد شارحا قوله الله عز وجل ﴿ إن هو إلا وحى يوحى ﴾ : « سمى الله القرآن وحيا »(١٣٦) .

نأخذ من الايات السابقة أن الله عز وجل ذكر ثلاث كيفيات للوحى أو لتكليمه أو إبلاغه للنبى مايريد .

الكيفية الأولى : أن يكلمه « وحيا » الوحى : إعلام فى خفاء وذلك بأن يعلمه الله سبحانه بأن يقذف فى قلبه علما يجده النبى ويشعر بأن هذا العلم طرأ عنده ، ولم يكن يملكه قبل ذلك ، ولم يكن يتوقعه ، ويكون فى هذا العلم بينة للنبى بأنه على

---

(١٣١) الأعراف : ١٤٣ - ١٤٥ .
(١٣٢) الشورى : ٥١ .
(١٣٣) النمل : ٨ - ٩ .
(١٣٤) طـه : ١١ .
(١٣٥) النجم : ٣ - ٤ .
(١٣٦) الإمام أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية . انظر د . النشار ، د . عمار طالبى : عقائد السلف ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٧٠ ص د

حق . وأنه يقول مايقوله لا بصفته البشرية كسائر البشر وإنما بصفته متميزا عنهم بهذا العلم ، وهو المقصود بقوله تعالى « وحيا » فى الآية الثالثة .

الكيفية الثانية : أن يكلمه من وراء حجاب مباشرة وبلا واسطة ويسمعه صوتا ، أو كلاما مفهوما للنبى من غير أن يرى النبى ربه سبحانه . ويقيم الله سبحانه لنبيه الحجة أو المعجزة كى يصدق النبى بأنه نبى . أما كيفية هذا التكليم فلا داعى للخوض فيها لأنها غيب ، وقد خاض فيها علماء الكلام والمفسرون ، فالمعتزلة رأوا أن التكليم فعل من أفعال الله تعالى كالتعليم والكلام مايكون به . وذهب الجمهور من أهل السنة والجماعة إلى أن كلام الله تعالى صفة من صفاته القديمة تتعلق بجميع مافى علمه ولا داعى لهذا الخوض . وتكليم الله لرسله وإعلامهم بما شاء من علمه وهذا الإعلام هو التكليم ولايجوز لنا البحث فى كيفية كلامه سبحانه القديم ولا عن كيفية تكليمه لرسله ، إلا ماورد فيه نص فنكتفى بالنص . والنص أثبت أن الله سبحانه كلم موسى تكليما . وهذه الكيفية نأخذها من الآيات السابقة ، الأولى والثانية والثالثة والرابعة .

الكيفية الثالثة : أن يرسل الله سبحانه رسولا ، أى ملكا إلى النبى فيبلغه ما يريد وإلى هذه الكيفية عموما أشارت الآية الثالثة فيما سبق .

وصورة هذا الإنزال كما جاءت فى القرآن الكريم لها وجهان :

الوجه الأول : أن يرسل الله سبحانه الملك على صورته الملائكية المرئية أو على هيئة رجل يراه النبى وقد يراه أو يحس به من عند النبى . ونزول الملائكة ليس أمرا مستغربا ، إذ هم مخلوقات لله تنفذ أمره وتوكل بأمور ، وتنزل إلى الأرض كما قال سبحانه : ﴿ **ونُزِّلَ الملائكة تنزيلا** ﴾(١٣٧) ، ﴿ **ومانتنزل إلا بأمر ربك** ﴾(١٣٨) ، وقوله تعالى : ﴿ **ولقد رآه نزلة أخرى * عند سدرة المنتهى** ﴾(١٣٩) ، يدل على أن النبى ﷺ رأى جبريل عليه السلام ليلة المعراج كما رآه على هيئته كذلك يوم أن جاءه فى غار حراء ثم لما خرج سد عليه الأفق كما قال تعالى : ﴿ **علمه شديد القوى * ذو مرة فاستوى * وهو بالأفق الأعلى * ثم دنا فتدلى * فكان قاب قوسين أو أدنى** ﴾(١٤٠) .

---

(١٣٧) الفرقان : ٢٥ .
(١٣٨) مريم : ٦٤ .
(١٣٩) النجم : ١٣ - ١٤ .
(١٤٠) النجم : ٥ - ٩ .

والوجه الثانى : بأن ينزل عليه الملك فلا يراه وإنما يكون نزوله روحيا على قلب النبى . كما قال تعالى : ﴿ **قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين** ﴾(١٤١) ، ﴿ **نزل به الروح الأمين . على قلبك لتكون من المنذرين** ﴾(١٤٢) ، ﴿ **قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين** ﴾(١٤٣) .

ونلاحظ أن هذه الكيفيات تعم جميع الأنبياء بعموم الآيات السابقة ، وإن كان فيها تخصيص فليس فى الاقتصار على كيفية واحدة ، وإنما فى التكثير والتأكيد على كيفية فى حق نبى دون الكيفيات الأخرى ودون الأنبياء الآخرين ، فأكثر مااختص به موسى عليه السلام من الكيفيات بشكل مؤكد فى القرآن التكليم من وراء حجاب ، إذ أول ماكلفه ربه كان بهذه الكيفية وأكد الله سبحانه هذه الكيفية بأن أكد التكليم بقوله « وكلم الله موسى تكليما » كما فى الآية الأولى ـ مماسبق ذكره ـ .

أما رسولنا ﷺ فقد أكد القرآن فى حقه بكثرة الكيفية الثالثة وهى بإنزال جبريل بالوحى إليه .

٢ - كيفية الوحى كما وردت فى السنة الشريفة :

ورد فى كيفية الوحى الأحاديث التالية ، وهى كلها لا تخرج عن الكيفيات السابقة الثلاث : الوحى ، والتكليم من وراء حجاب ، وإرسال ملك يوحى بإذنه للرسول مايشاء الله سبحانه . ومما ورد فى ذلك قوله ﷺ :

١ - قال الحافظ محمد بن إسحق بن خزيمة :(١٤٤) عن أبى هريرة وعن ربعى بن خراشى عن حذيفة قالا : قال ﷺ : « يجمع الله الناس فيقوم المؤمنون حتى تزلف

(١٤١) النحل : ١٠٢
(١٤٢) الشعراء : ١٩٣ - ١٩٤ .
(١٤٣) البقرة : ٩٧ .
(١٤٤) ابن خزيمة : كتاب التوحيد واثبات صفت الرب عز وجل / ط ٢ دار الفكر ، القاهرة ١٩٧٣ : ص ١٣٩ - ١٤٩ .
(١٤٥) قال ابن خزيمة : « ثنا على بن المنذر قال : ثنا محمد بن فضل قال : ثنا أبو مالك وهو سعد بن طارق عن أبى هريرة وعن ربعى بن خراشى » وثنا : اختصار لقول المحدث حدثنا .

الجنة فيأتون آدم فيقولون : ياأبانا استفتح لنا الجنة فيقول : هل أخرجكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم ؟ فيقول : لست بصاحب ذلك ، إعمدوا إلى ابنى إبراهيم خليل ربه فيقول إبراهيم : لست بصاحب ذلك إنما كنت خليلا من وراء وراء ، اعمدوا إلى ابنى موسى الذى كلمه الله تكليما فيأتون موسى » فذكروا الحديث بطوله .

٢ – أخرج ابن خزيمة بسنده عن أنس بن مالك يحدثنا عن ليلة الإسراء بالنبى ﷺ ... الحديث إلى قوله : « ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان قاب قوسين أو أدنى فاوحى إلى عبده ماشاء فأوحى إليه فيما أوحى خمسين صلاة على أمته »(١٤٥) .

الحديث يستدل له من يرى أن الدنو هنا من قبل الله عز وجل ، وأنه أوحى إلى سيدنا محمد ﷺ ما أوحى بدون واسطة وهذا الدنو والتدلى المذكوران فى الحديث غير دنو جبريل عليه السلام وتدليه .

٣ – أخرج ابن خزيمة أيضا بسنده عن النواس بن سمعان قال : قال رسول الله ﷺ « إذا أراد الله عز وجل أن يوحى بالأمر تكلم بالوحى . فإذا تكلم أخذت السموات منه رجفة أو قال رعدة شديدة خوفا من الله تعالى ، فإذا سمع بذلك أهل السموات صعقوا وخروا لله سُجّدا ، فيكون أول من يرفع رأسه جبريل عليه الصلاة والسلام فيكلمه الله من وحيه بما أراد ، ثم يمر جبريل على الملائكة كلما مر بسماء سماء سأله ملائكتها ماذا قال ربنا يا جبريل ؟ فيقول جبريل عليه السلام : قال الحق وهو العلى الكبير . فيقولون كلهم مثل ما قال جبريل فينتهى جبريل بالوحى حيث أمره الله »(١٤٦) .

٤ – أخرج البخارى (١٤٧) بسنده عن عائشة رضى الله عنها أن الحارث بن هشام رضى الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله كيف يأتيك الوحى ؟ فقال

---

(١٤٦) روى هذا الحديث أيضا ابن أبى حاتم بسنده كما ذكره العماد ابن كثير فى تفسيره وهو مقارب لحديث أبى هريرة عند البخارى ومسلم وأبى داود .

انظر المرجع السابق : ص ١٤٤ – ١٤٥ والتخريج فى الهامش للشيخ محمد خليل الهراس .

(١٤٧) البخارى : شرح ابن حجر المسمى بفتح البارى : ١٨/١ .

رسول الله ﷺ : « أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس(١٤٨) وهو أشد على فيفصم (١٤٩) عنى وقد وعيت عنه ما قال ، وأحيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فأعى ما يقول » قالت عائشة رضى الله عنها : ولقد رأيته ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا »(١٥٠).

وقد حمل ابن حجر هذا الحديث على غالب ما يأتيه الوحى بهذين الطريقين .

٥ – وقد وردت كيفيات أخرى منها : الرؤيا الصالحة والنزول بالصفة الملائكية كما فى حديث بدء الوحى كما فى رواية البخارى(١٥١) بسنده عن عائشة ، أم المؤمنين ، رضى الله عنها ، أنها قالت : « أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحى الرؤيا الصالحة فى النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حبب إليه الخلاء ، وكان يخلو بغار حراء ، فيتحنث فيه – وهو التعبد – الليالى ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ، ثم يرجع إلى خديجة ، فيتزود لمثلها ، حتى جاءه الحق وهو فى غار حراء ، فجاءه الملك ، **فقال** : اقرأ . قال : ما أنا بقارئ . قال : فأخذنى فغطنى حتى بلغ منى الجهد ، ثم أرسلنى فقال : اقرأ قلت ما أنا بقارئ ، فأخذنى فغطنى الثانية حتى بلغ منى **الجهد** ثم أرسلنى فقال : اقرأ فقلت : **ما أنا** بقارئ فأخذنى فغطنى الثالثة ثم أرسلنى فقال : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم** ﴾ فرجع بها رسول الله ﷺ يرجف فؤاده ، فدخل على خديجة بنت خويلد رضى الله عنها فقال : زملونى زملونى فزملوه حتى ذهب عنه الروع ، فقال لخديجة وخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسى . فقالت خديجة : كلا والله ما يخزيك الله أبدا ، إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقرى الضيف وتعين على نوائب الحق . فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقه بن نوفل بن أسد بن عبد العزى – ابن عم خديجة – وكان امرءاً تنصر فى الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبرانى ، فيكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب ، وكان شيخا كبيرا قد عمى ، فقالت له خديجة : يا ابن عم اسمع من ابن

---

(١٤٨) صلصلة الجرس : صوت وقوع الحديد على بعضه كما فى صوت الجرس الذى يعلق فى رؤوس الدواب .
(١٤٩) يفصم : فى الأصل يقطع بإبانة والمقصود بها هنا يفارق ليعود .
(١٥٠) يتفصد : من الفصد وهو قطع العرق لإسالة الدم وتفصد الجبين مبالغة فى كثرة العرق .
(١٥١) المرجع السابق : ص ٢٢ .

أخيك ، فقال له ورقة : يا ابن أخى ماذا ترى ؟ فأخبره رسول الله ﷺ خبر ما رأى . فقال له ورقة : هذا الناموس الذى نزل الله على موسى ، يا ليتنى فيها جذعا ، ليتنى أكون حيا إذ يخرجك قومك . فقال رسول الله ﷺ : أو مخرجى هم ؟ قال : نعم . لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودى ، وإن يدركنى يومك أنصرك نصرا مؤزرًا ثم لم ينشب ورقة أن توفى وفتر الوحى » .

٦ – أما رؤية النبى للملك على صورته الملائكية فقد ثبت عند البخارى فى الصحيح عن جابر بن عبد الله الأنصارى أن النبى ﷺ قال وهو يحدث عن فترة الوحى : « بينما أنا أمشى إذ سمعت صوتا من السماء فرفعت بصرى فإذا الملك الذى جاءنى بحراء جالس على كرسى بين السماء والأرض فرعبت منه فرجعت فقلت : زملونى فأنزل الله تعالى : ﴿ **يا أيها المدثر قم فأنذر** – إلى قوله : **والرجز فاهجر** ﴾ فحمى الوحى وتتابع »(١٥٢).

٧ – وقد ذكرت كتب لسير كيفيات للوحى مثل مجيئه للنبى عليه الصلاة والسلام كدوى النحل والإلهام . والتكليم ليلة الإسراء بلا واسطة ومجيئة وله ستمائة جناح(١٥٣)، والنفث فى الروع كما قال عليه الصلاة والسلام « إن روح القدس نفث فى روعى أن لن تموت نفس حتى تستكمل أجلها ورزقها فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب »(١٥٤). وقال مجاهد : وأكثر المفسرين فى قوله سبحانه : ﴿ **وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا** ﴾ قال : هو أن ينفث فى روعه بالوحى(١٥٥). أما تكليم الله له من وراء الحجاب:

إما أن يكون فى اليقظة كما فى ليلة الإسراء . وإما فى النوم كما قال فى

(١٥٢) المرجع السابق : ص ٢٧ وابن هشام السيرة النبوية ومعها الروض الأنف للسهيلى ٢٦٩/١ وما بعدها .

(١٥٣) انظر ابن حجر : فتح البارى ١٩/١ للسهيلى : الروض الأنف ٢٧٠/١ .

(١٥٤) قال العراق فى تخريج أحاديث الإحياء : الحديث أخرجه الشيرازى فى الألقاب من حديث سهل بن سعد نحوه والطبرانى فى الأصغر والأوسط من حديث علمى وكلاهما ضعيف . وانظر أيضا السهيلى : الروض الأنف ٢٦٩/١ .

(١٥٥) السهيلى : المرجع السابق .

حديث معاذ الذى رواه الترمذى (١٥٦) قال : « (أتانى ربى فى أحسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الأعلى ... إلى الحديث » « وقد ثبت بالطرق الصحاح عن عامر الشعبى أن رسول الله ﷺ وكل به إسرافيل فكان يتراءى له ثلاث سنين ويأتيه بالكلمة من الوحى والشىء ثم وكل به جبريل فجاءه بالقرآن والوحى(١٥٧).

وقد ثبت فى الصحيح أن جبريل عليه السلام جاء على هيئة رجل فسأل النبى ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان وأشراط الساعة وأن النبى ﷺ قال بعد أن ذهب : « هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم »(١٥٨).

هذه هى كيفيات الوحى كما وردت فى الكتاب والسنة ولكن هل استسلم فلاسفة المسلمين وبعض مفكريهم فيما بعد لهذه الكيفيات من خلال النصوص اللهم لا ، وإنما دفعهم التأويل والتوفيق فخاضوا فيها خوضا أخرجهم عن موضوعية البحث وأخرجوا النبوة عن مفهومها كما سنرى .

(ب) كيفية الوحى عند فلاسفة المسلمين

لم ينكر الفلاسفة المسلمون النبوة أو الوحى طريقا للمعرفة . بل أثبتوهما ، وجعلوا

(١٥٦) أخرجه الترمذى من حديث ابن عباس ومعاذ انظر الترمذى الجامع الصحيح سنن الترمذى ط ٢ تحقيق أحمد شاكر وإبراهيم عطوة) مصطفى الحلبى ١٩٧٥ ٣٦٧/٥ كما أخرجه الإمام أحمد فى المسند ٤٣/٥ و٣٧/٥ ، ٦٦/٤ من حديث عبد الرحمن بن عائشة عن بعض أصحاب النبى .

(١٥٧) السهيلى المرجع السابق ص ٢٦٩ . وقد تعقب صاحب الفتح هذه الرواية وبين أنه وقع فى تاريخ أحمد بن حنبل المنقول عن الشعبى أنزلت عليه النبوة وهو ابن أربعين فقرن بنبوته إسرافيل ثلاث سنين .. إلخ وأخرجه ابن أبى خيثمة مختصرا من وجه آخر وحكى ابن التين هذه القصة ولكن وقع عنده ميكائيل بدل إسرافيل وأنكر الواقدى هذه الرواية المرسلة وقال لم يقرن به من الملائكة إلا جبريل . علق ابن حجر فقال : ولا يخفى ما فيه فإن المثبت مقدم على النافى إلا إن صحب النافى دليل نفيه فيقدم . انظر ابن حجر فتح البارى : ١١٤/١ . نحن مع الواقدى فى إنكاره لهذه القصة لأنها مرسلة ولما ثبت فى الصحيح من أن النبى ﷺ فوجئ بالملك عند نزوله عليه فى غار حراء فلو كانت له صلة سابقة بالملائكة لما ظهر استغرابه وخوفه وروعه وطلبه أن تزمله السيدة خديجة وقبوله الذهاب إلى ورقة لتفسير ما حصل له . ولسنا مع تعقيب ابن حجر فى تعقيبه لتأييد القصة بقوله « الثبت مقدم على النافى » لأن هذه القضية مخالفة لما فى الصحيح وهى مرسلة واتصال النبى بالملائكة وهم من عالم الغيب مسألة غيبية لا يثبت إلا بسند صحيح .

(١٥٨) أخرجه البخارى فى الصحيح . أنظر فتح البارى : ١١٤/١ .

النبوة ضرورة عقلية وواجبة لأن فيها صلاح حال الناس ويقتضيها العدل الربانى . ولكن منهج فلاسفة المسلمين منهج توفيقى بين الدين والفلسفة . فقد شرحوا مباحث الوجود شرحا جمعوا فيه بين نظرية الوجود فى فلسفة الإغريق وبين مفهوم الوجود فى الإسلام وكان شرحهم ذا نزعة عقلية توفيقية وهم وعلى الأخص ابن سينا والفارابى ، ومن تبعهما من الفلاسفة الإشراقيين ، كالسهروردى ، يؤمنون بالفيضية فى الوجود ، والإشراقية فى المعرفة(١٥٩). وبناء على ذلك فالنبوة طريق للمعرفة لا تخرج فى شرحها وكيفيات الوحى عن مذهبهم الإشراقى فى المعرفة . ويردون النبوة إلى صلة النبى بالعقل الفعال الذى هو واهب الوجود وواهب الصور ويتم ذلك وعن طريقين هما :

١ - طريق العقل الإنسانى فى أعلى مراتبه بعد أن يصبح عقلا بالفعل مستفادا ، وهذا العقل يرتقى عند بعض الناس إلى أن يتقبل الأنوار الإلهية بغير معلم وبغير تعلم ولا حس ولا فكر ، فيسمى العقل القدسى أو الروح القدسية التى يصفها ابن سينا بقوله « الروح القدسية : لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق . ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ويتعدى تأثيرها إلى بدنها بلا أجسام وما فيه وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس »(١٦٠). وعقول الأفلاك عندهم ملائكة ومن ثم يتصل العقل الإنسانى فى أعلى درجاته بالعقل الفعال - عقل فلك القمر - وطبيعتها عقلية . وهذا الإشراق بلا تعليم من العقل الفعال فى العقل القدسى ، هو كيفية من كيفيات الوحى بأن يسمع صوته ويراه والملاك مطلع على الغيب إذ هو مطلع على اللوح . ولا وسائط فى إطلاعه على اللوح ولا فى إطلاع العقل القدسى - عقل النبى - على ما يهبه العقل الفعال له من معارف إذ « الملائكة ذواتها حقيقية ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس ، فأما ذواتها الحقيقية فأمرية ، وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية الإنسانية فإذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهرى إلى فوق

---

(١٥٩) أنظر نفس هذا البحث : ص ٣٥٠ وما بعدها .
(١٦٠) ابن سينا : تسع رسائل (رسالة فى القوى الإنسانى) : ص ٦٤ .

فيتمثل لها من الملك بحسب ما يحتملها ، فيرى على غير صورته ويسمع كلامه صوتا بعد ما هو وحى ، والوحى لوح من مراد الملك للروح الإنسانيبلا واسطة . وإذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافى ، فانتقش منه الحس المنتقش فى الروح ... وإذا كان قويا فينطبع فى القوة المذكورة فتشاهد فيكون الوحى إليه يتصل بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه أصوات مسموعة فيكون الملك والوحى يتأدى إلى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسية شبيه الدهش وللموحى إليه شبيه الغشى ثم يتسرى عنه ».(١٦١) فالوحى عند ابن سينا هو إفاضة العقل الفعال و« الملك هو هذه القوة القبولة المفيضة كأنها عليه إفاضة متصلة بإفاضة العقل مجراة عنه لا لذاته بل بالعرض وهو المرئى القابل »(١٦٢). ويقيم ابن سينا النبوة هنا على أساس عقلى ويرد كيفيتها فى العقل الإنسانى إلى تدرج وترق إلى أن يصبح العقل الإنسانى فى درجة ليس بحاجة إلى فكر ونظر ، وإنما يقبس معارفه من العقل الفعال ويشعر بذلك فى داخله بما لا يحتاج إلى تفكير ، وهو المسمى عنده حدسا . والحدس عنده ليس خاصا بواحد دون آخر ولكنه متفاوت فهو أعلى ما يكون وأكثر ما يتحقق فى النبى ، ولكنه قد يقل عند غيره حتى يصل إلى أناس لا حدس عندهم ، يقول ابن سينا : « إن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التى يتوصل إلى اكتسابها تكتسب بحصول الحد الأوسط فى القياس ، وهذا الحد الأوسط قد يحصل بضربين من الحصول فتارة يحصل بالحدس والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط . والذكاء قوة الحدس وتارة يحصل بالتعليم ومبادئ التعليم الحدس ، فإن الأشياء تنتهى لا محالة إلى حدوس ... وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف ، أما فى الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس ... وأما فى الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس وهذا التفاوت ليس منحصرا فى حد بل يقبل الزيادة والنقصان دائما . وينتهى فى طرف النقصان إلى من لا حدس له ألبته ، فيجب أن ينتهى أيضا فى طرف الزيادة إلى من له حدس فى كل المطلوبات ... وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوى النبوة »(١٦٣).

(١٦١) المرجع السابق : ص ٦٦ - ٦٧ .

(١٦٢) ابن سينا : (تسع رسائل - فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم) : ص ١٢٤ .

(١٦٣) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٧ - ١٦٨ والشفاء (٦ - النفس) طبعة الهيئة : ١١٩ - ١٢٠ .

٢ – **الطريق الثانى** : يكون بفيض العقل الفعال على القوة المتخيلة . وللمتخيلة عند فلاسفة المسلمين شأن كبير إذ هى أساس تفسير الرؤيا الصادقة والأحلام عموما . وقد عقد الفارابى فصلا فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فى سبب المنامات ، وقد رد مايراه النائم فى نومه إلى هذه القوة المتخيلة المتوسطة بين القوة الحاسة وبين القوة الناطقة أى بين الحس والعقل . إذ إن لها صلة بالخصائص النفسية للإنسان من ميول وعواطف وحركات وإدارية ونزعات وهى تحتفظ بالآثار الحسية القادمة من العالم الخارجى عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة . ولها قدرة على التأليف والاختراع والإبداع بما فيها من قدرة على التركيب والفصل وتكوين صور جديدة قائمة فى الوهم ، وهى تحاكى القوى النفسية لدى الإنسان كما أنها « مواصلة لضربى القوة الناطقة – النظرية والعملية – والذى ينال القوة الناطقة عن العقل الفعال هو الشىء الذى منزلته الضياء من البصر ، وقد يفيض منه على القوة المتخيلة فيكون للعقل الفعال فى القوة المتخيلة فعل ماتعطيه أحيانا المعقولات التى من شأنها أن تحصل فى القوة الناطقة النظرية وأحيانا الجزئيات المحسوسات التى شأنها أن تحصل فى القوة الناطقة النظرية وأحيانا الجزئيات المحسوسات التى شأنها أن تحصل فى الناطقة العملية فتقبل المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التى تركبها هى . وتقبل الجزئيات أحيانا بأن تتخيلها كما هى ، وأحيانا بأن تحاكيها بمحسوسات أخر ، وهذه هى التى شأنها الناطقة العملية أن تعملها بالرؤية ومنها حاضرة ومنها كائنة فى المستقبل إلا أن مايحصل للقوة المتخيلة من هذه كلها بلا توسط رؤية . فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة ، وبما يعطيها من المعقولات التى يقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلهية »(١٦٤) . ويعقد فصلا آخر على القول فى الوحى ورؤية الملك يردهما فيه إلى القوة المتخيلة القوية عند الأنبياء التى تقبل من العقل الفعال فيكون لها نبوة بالأشياء الإلهية(١٦٥) .

ويتابعه ابن سينا فى هذا مع زيادة عليه فى الشرح والتفصيل فيقول : « ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسى ، لقوتها واستعلائها فيضانا على

(١٦٤) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة : ص ٦٧ – ٦٨ .

(١٦٥) المرجع السابق : ص ٦٨ – ٧٠ .

المتخيلة أيضا ، فتحاكيها المتخيلة أيضا بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام »(١٦٦) ، ويقول : « وقد يتفق فى بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا غالبة حتى إنها لا تستولى عليها الحواس ولاتعصيها الصورة . وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها إلى العقل وماقبل العقل انصبابها إلى الحواس . فهؤلاء يكون لهم فى اليقظة مايكون لغيرهم فى المنام من الحالة التى هى : حالة إدراك النائم مغيبات يتحققها بحالها أو بأمثلة تكون لها فإن هؤلاء قد يعرض لهم مثلها فى اليقظة وكثيرا مايكون لهم فى توسط ذلك أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات ، ويصيبهم كالإغماء وكثيرا مالا يكون وكثيرا مايرون الشىء بحاله وكثيرا مايتخيل لهم مثاله لسبب الذى يتخيل للنائم مثال مايراه وكثيرا مايتمثل لهم شبح ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح ، بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى . وهذه هى النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة(١٦٧) .

(جـ) نقـــــــد وتقيـــــــيم

بعد أن عرضنا التصور الإسلامى لكيفية الوحى من الكتاب والسنة وعند فلاسفة المسلمين نجد أن هؤلاء الفلاسفة وإن سلموا بالنبوة طريقا للمعرفة إلا أنهم أصروا على تفسيرها تفسيرا نفسيا وعقليا بحسب مذهبهم فى المعرفة عموما ، وهو المذهب العقلى الإشراقى الذى يوفق بين الدين والفلسفة . وقد وقف علماء أهل السنة موقف الاستنكار لهذا الاتجاه الذى خلط الدين بالفلسفة ، واعتدى على أهم مايميز الإسلام عن غيره من الفلسفات وهو طريق الوحى والنبوة ، التى هى اصطفاء واختيار من الله سبحانه لعبد من عباده نبيا رسولا . وهى موهبة ومنحة وليست كسبا قائما على التدرج فى الرياضة الفكرية أو الروحية . فالإمام الغزالى(١٦٨) ناقشهم فى هذه المسألة وأنكر عليهم هذا التفسير للنبوة ، وكذلك فعل ابن تيمية فى كتابيه : « درء تعارض العقل والنقل » « وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » . وكذا سائر المتكلمين .

(١٦٦) ابن سينا : النجاة : ص ١٦٧ .

(١٦٧) ابن سينا : الشفاء : (٦ - النفس) طبعة الهيئة : ص ١٥٤ .

(١٦٨) الغزالى : تهافت الفلاسفة : ط ٥ دار المعارف القاهرة ١٩٧٢ : ص ٢٢٨ - ٢٣٣ .

ولا نطيل بذكر تلك المعارك الحامية بين الاتجاهين ونكتفى بأن نسجل المآخذ التالية على نظرية النبوة عند فلاسفة المسلمين فنقول :

١ - إن فى هذا التفسير للنبوة خروجا عن منهج القرآن الكريم وتصوره ، كما أن فيه معارضة واضحة لنصوصه الصريحة ـ السابقة الذكر ـ القاطعة فى الشرح والتفسير فكيفيات الوحى لا نستطيع أن نعرف شيئا منها إلا من الشرع . وهذا المأخذ إنما يتوجه أصلا إلى قضية آمن بها هؤلاء الفلاسفة ، وخدعوا بها أنفسهم والمعجبين بهم تلك هى محاولتهم الجمع بين الدين والفلسفة بالتوفيق بينهما فى شتى المجالات ونحن نرى أنه لا تصح المقارنة ولا الجمع ولا يسوى بين منهج رب العالمين ومنهج البشر المخلوقين . فالأول له طبيعته الربانية العالمة مطلقا ، والمبرأة من كل نقص وعيب وعجز ، والآخر له طبيعته البشرية المحدودة العلم والمشوبة بالنقص والعيب والعجز . ومن ثم كان هذا النمط من التوفيق بإخضاع قضايا الدين لقوالب الفكر اليونانى ، وعلى الأخص فى مسألة النبوة تعقيدا لهذه القضية وإخراجًا لها عن طبيعتها ونسقها القرآنى المحكم السهل البسيط .

٢ - إن النبوة فى التصور القرآنى فضل من الله سبحانه بمحض اختياره عز وجل وإرادته المطلقة المختارة يتفضل بها على عبد من عباده كى يبلغ الناس مراده . ولكنها عند الفلاسفة أمر ضرورى واجب يقتضيه التحسين والتقبيح العقليين ، أو ليس ذلك غريبا على تصورهم لأنهم أساءوا قبل ذلك فى فهم علاقة المخلوق بالخالق ، إذ جعلوها ضرورية ضرورة وجود المعلول بوجود العلة ، كما جعلوها ضرورية من قبل النبى نفسه الذى يتدرج بعقله الذى يصل إلى درجة المستفاد، ثم لابد له أن يتصل بالعقل الفعال ، وكل ماهنالك أن مخيلة النبى أقوى من سائر مخيلات الناس ، وهذا مايتميز به النبى عندهم .

٣ - النبوة فى نظر القرآن والسنة ليست مكتسبة بتدرج ولا برياضة . ومن ثم فهى خاصة فيمن اصطفاه الله لها . بينما هى عند الفلاسفة مكتسبة . وإذا كانت تخضع للتدرج فى الرياضة فهى عامة وليست منتهية أو مختتمة . وهذا خلاف للتصور الإسلامى الذى جعلها خاصة لايدرى بها النبى قبل نبوته كما قال تعالى : ﴿ **ماكنت**

تدرى ما الكتاب ولا الايمان ﴾(١٦٩) ومختتمة بنبوة محمد ﷺ لقوله تعالى : ﴿ ماكان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين ﴾(١٧٠) والكمال فى الصفات الفطرية الإنسانية لايكون باستعداده وإنما الله سبحانه يحفظ له هذا الصفاء ، ولا يجعله يتلوث فى الجاهلية أو أوحالها فهو إذن يعد على عين الله تعالى وكما قال سبحانه ﴿ الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس ﴾(١٧١) وقال عز وجل ﴿ الله أعلم حيث يجعل رسالته ﴾(١٧٢) . وقد عبر أهل السنة عن معنى الاصطفاء هذا فقال الشهرستانى(١٧٣) قال أهل الحق : النبوة ليست صفة راجعة إلى نفس النبى ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ولا استعداد نفسه يستحق به اتصالا بالروحانيات بل رحمة من الله تعالى ونعمة يمن بها على من يشاء من عباده . وكما قال نوح عليه السلام ﴿ ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إنى ملك ﴾(١٧٤) وهكذا جميع الأنبياء ومنهم رسول الله وسيد البشر ﷺ ، قال كما قال الأول ﴿ قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا ﴾(١٧٥) ﴿ قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا إلا ماشاء الله ولو كنت أعلم الغيب لا ستكثرت من الخير ومامسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون ﴾(١٧٦) لعمرى لا تعدم نفس النبى ومزاجه كمالا فى الفطرة وحسنا فى الأخلاق وصدقا وأمانة فى الأقوال والأفعال ، قبل البعثة . فشخص النبى ﷺ شخص الرحمة ورحمة مشخصة ورسالته إلى الخلق رحمة ونعمة . والأنبياء خيرة الله فى خلقه وحجة الله على عباده والوسائل إليه وأبواب رحمته ، وأسباب نعمته فكما يصطفيهم من الخلق قولا بالرسالة والنبوة يصطفيهم من الخلق فعلا بكمال الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الأخلاق وكرم الأعراق ، فيرقيهم مرتبة مرتبة حتى إذا بلغوا أشدهم بعث إليهم ملكا وأنزل عليهم كتابا . إذا كانت النبوة كما يرى الفلاسفة ليست إلا ثمرة التدرج فى الرياضة الفكرية والإشراق العقل الفعال على القوة المتخيلة ، فإن هذه النبوة تصبح « ضربا من المعرفة يصل إليها الناس على السواء »(١٧٧) . وهذا مالا يقره الإسلام .

---

(١٦٩) الشورى : ٥٢ .
(١٧٠) الأحزاب : ٤٠ .
(١٧١) الحج : ٧٥ .
(١٧٢) الانعام : ١٢٤ .
(١٧٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص ٤٦٢ – ٤٦٣ .
(١٧٤) هود : ٣١ .
(١٧٥) الاسـراء : ٩٣ .
(١٧٦) الاعـراف : ١٨٨ .
(١٧٧) د . إبراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : جـ ١ ط ٣ دار المعرفة القاهرة ١٩٧٦ : ص ١٠١ .

٤ - قيمة النبوة أو الوحى طريقا للمعرفة وإن كان الفلاسفة يعترفون بها ، إلا أنه بناء على مذهبهم العقلى والإشراق فى المعرفة يلزمهم أن تكون المعرفة النبوية أقل فى قيمتها كطريق للمعرفة من المعرفة العقلية أو الفلسفية ومن ثم فإن منزلة النبى - على مذهبهم - أقل من منزلة الفيلسوف أو أقل مافيها أنها مساوية . وهذا الرأى فى تقييم المعرفة النبوية ومنزلتها ، مجال خلاف بين مؤرخى الفلسفة . فيوافق عليه دى بور ويقول : « الفارابى يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة وكذلك حكمة الأنبياء تفيض عن العقل الفعال . وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الإنسان فى العلم والعمل . ولكن هذا ليس رأيه الحقيقى أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التى تلزم عن فلسفته النظرية . تقول هذه الفلسفة : إن كل أمور النبوة فى الرؤيا والكشف والوحى ونحوها تتصل بالخيال - المخيلة - فهى فى المرتبة الوسطى بين الإحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة . على أنه إذا كان الفارابى فى آرائه فى الأخلاق والسياسة يجعل للدين شأنا كبيرا فى التهذيب فهو يعد من حيث قيمته الأخيرة أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة »(١٧٨) ويخالفه فى هذا الرأى هنرى كوريان(١٧٩) ، ويدفع د . محمد يوسف موسى(١٨٠) ود . مدكور هذا الاتهام عن الفارابى ويذهبون إلى العكس من ذلك فإن المعرفة النبوية عند الفارابى أعلى درجة من المعرفة العقلية ، مستندين إلى أن الفارابى اشترط كمال القوة المتخيلة والناطقة للنبى . كما أن تقييمهم لها كان على أساس مختلف يقول د . مدكور : « غير أنه قد يعترض عليه بأن يضع النبى دون منزلة الفيلسوف فإن وصول الأول عن طريق المخيلة فى حين أن الثانى يدرك الحقائق الثابته بواسطة العقل والتأمل . وليس هناك شك فى أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة . ولكن الفارابى فيما يظهر لا يأبه بهذه التفرقة ولايعيرها أية أهمية . وسواء لديه أن تكون المعلومات مكتسبة بواسطة الفكر أو بواسطة المخيلة ومادام العقل الفعال مصدرها جميعا . فيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه ، بل بالأصل الذى أخذت عنه والنبى

---

(١٧٨) دى بور : تاريخ الفلسفة الإسلامية . ترجمة د . أبو ريدة لجنة التأليف القاهرة ١٩٣٨ : ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(١٧٩) كوريان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : جـ١ ط١ عويدات بيروت ١٩٦٦ : ص ٢٥١ .

(١٨٠) د . محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة : ص ٥٨ .

والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع »(١٨١) .

وحقيقة الأمر أننا هنا نتهم الفارابى والمذهب الإشراقى ونلزمه بناء على مذهبه لا بناء على كلمة يقولها فى محاولة الدفاع عن نفسه فى وجه من يتهمه . إن الذى يريد الحق يتراجع عن مذهبه الخاطئ الذى أثمر مانلزمه إياه ولا ينافق المسلمين فى التصريح بقوة المتخيلة والقوة الناطقة . ثم إن التبرير الذى قيل بشأن أساس التقييم وهو أن مصدر المعرفة هو المهم فى هذا وليس طريقها . لا نوافق عليه والتهمة قائمة . ذلك لأن الأفضلية هنا ملزمة للفلاسفة من وجهين :

الوجه الأول : من حيث وسيلة الاتصال فالفيلسوف يتصل بوسيلة العقل والنبى – على رأيهم – يتصل بوسيلة المخيلة التى تتبع الحواس الباطنة . والعقل أفضل من الحس كوسيلة .

الوجه الثانى : من حيث نوع المعرفة فإن الفيلسوف يقبس بعقله فيض العقل الفعال فتكون معرفته عقلية ثابتة بينما النبى – على رأيهم – يتصل عن طريق المخيلة ، فتكون معرفته حسية وخيالية ومخترعة وفائضة عن العقل الفعال . وبهذا فلم تعد النبوة فى هذا الفهم الفلسفى ذات شأن كبير فضلا عن أنها لم تعد أعلى طريق المعرفة وأقيم وسيلة من وسائلها وأقل ماذهب إليه الفلاسفة أنهم جعلوا منزلة الفيلسوف مساوية لمنزلة النبى فى المعرفة مع اعترافهم باختلاف بين تلقيهما للمعرفة فالفيلسوف يتلقاها بإشراق العقل الفعال على العقل الإنسانى بينما النبى يتلقاها بما يفيضه هذا العقل الفعال الذى هو جبريل – فى نظرهم – على مخيلته . ورفضنا لمحاولة المساواة بين هاتين المنزلتين – منزلة الفيلسوف ومنزلة النبى – إنما ينبثق من رفضنا لنظريتهم فى تفسير المعرفة لديهم أصلا ، وماتقوم عليه النظرية من نظرية النفس والعقل كما سبق أن أوضحنا(١٨٢) .

أما قيمة المعرفة فى التصور الإسلامى فلا ترتبط بمصدر المعرفة فحسب وإنما أيضا بطريقها ، فالمعرفة النبوية أقيم وأعلى من المعرفة العقلية لأن مصدر المعرفة كلها العقلية والنبوية هو الله سبحانه ، ولكن وسيلة المعرفة النبوية وطريقها أعلى لأنه نبى يختاره

---

(١٨١) د . مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : ١/١٠٠ .

(١٨٢) انظر نفس البحث : نقد وتقويم لطبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين .

الله بينما طريق المعرفة العقلية العقل الإنسانى الذى يشترك فيه كل الناس ومن ثم فاعتماد الله سبحانه للنبوة طريقا للمعرفة واختصاصه للنبى الذى هو بشر بطريق الوحى غير البشرى أعطى المعرفة النبوية عن طريق الوحى قيمة أكثر من المعرفة العقلية ، ولذلك كان تفسير النبوة وكيفية الوحى فوق مستوى العقول البشرية ، وليس يفيه حقه شرح عقلى إنسانى إشراقى ، لأن العلم بالكيفية هنا من قبل الله العليم الخبير وهناك من قبل الإنسان العاجز المحدود.

٥ – إن هذا التفسير لكيفية النبوة والوحى فيه اعتداء على نصوص القرآن والسنة الصحيحة ، ولا يخدم تأويل النبوة هذا التأويل العقلى الإسلام أبدا . ولا ينفع الدفاع عن قضايا العقيدة بمنطق الخصم لأن لكل دين أو فلسفة مناهج بحثه الخاص ، ووسائل الدفاع الخاصة ، فالقرآن والسنة يدافعان عن عقيدة النبوة دفاعا ملزما للعقل البشرى السليم ، ولا يجعلان من هذا العقل إلـٰها مقدسا يحتكمان إليه ، كما فعل فلاسفة المسلمين ، ومن ثم فإننا لا نرى وجها لهذا التأويل العقلى والتشريح الكيفى ، لقضية قال صاحبها فيها قوله ، وألا يكون ذلك افتئاتا عليه كما قال تعالى : ﴿ وماقدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ﴾(١٨٤) . وحقيقة الأمر أن الدوافع الفلسفية تخرج الإنسان أحيانا عن جادة الصواب لأنها تضطره للدفاع عن القضايا وتبريرها تبريرا يزيد من تعقيد المسألة . إذ يقول : « وينبغى أن نلاحظ أن جل جهد الفارابى فى نظرية النبوة ، لم يكن موجها نحو أهل السنة الذين يؤمنون بكل ماجاء فى القرآن والحديث متصلا بالوحى وكيفياته ، وإنما كان مصوبا إلى تلك الطائفة التى أنكرت النبوة من أساسها ، ولم تحارب الإسلام فحسب بل حاربت الأديان على اختلافها ، فلم ير الفارابى بُدّاً من أن ينتصر لمبدأ النبوة من حيث هو وأن يوضحه بمعزل عن أية بيئة أو وسط خاص ، وليس بعزيز عليه بعد هذا أن يتأول ماورد من نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها . وقد سلك هذا التأويل غير مرة . ونحن لا ننكر أن الاسترسال فى التأويل قد يغير كثيرا من معالم الدين . إلا أنه وسيلة لازمة لمن يحاولون التوفيق بين العقل والنقل . والحقيقة أن الفارابى وقف هنا شأنه فى نظرياته الأخرى ،

(١٨٣) انظر نفس البحث : نقد وتقويم لطبيعة المعرفة لدى فلاسفة المسلمين .
(١٨٤) الزمر : ٦٧ .

موقفا وسطا فأثبت النبوة إثباتا عقليا علميا ، غاضا الطرف عن بعض النصوص والآثار المتصلة بها . وكأنه فى الوقت الذى منحها فيه أسلحة جديدة جردها من بعض ماكانت تعتمد عليه من أحاديث وأسانيد والموفق مضطر دائما لأن يستخلص من الرأيين المتقابلين مذهبا جديدا يمت إلى كل واحد منهما بصلة »(١٨٥) .

ونتفق مع الدكتور مدكور فى قوله « إن الاسترسال فى التأويل قد يغير من معالم الدين ، » وهو يغير فعلا لأن النبوة فى كيفيتها وتفسيرها لدى فلاسفة المسلمين ، نظرية فى مصادر المعرفة ليست هى المعرفة النبوية بمفهوم الإسلام . إلا أننا نختلف مع الدكتور مدكور فى استرساله فى تبرير هذا التأويل ، لمن يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة ؟ للأسباب التالية :

(أ) لأن قضية التوفيق فى حد ذاتها قضية لايحتملها الدين وليست من منهجه لأنه جاء ومهمته الأساسية تغيير كل التصورت والعقائد البشرية التى شكلها الناس بمنهج العقل والتقليد والهوى بعيدا عن دائرة الدين . فلا يمكن أن يجعل الدين الحق فى خليط من عقائده الربانية والفلسفة البشرية ، لأن حقائق الدين هى الحقائق البديلة فهى الحق وغيرها الباطل والحق أحق أن يتبع . ولا يفهم من هذا أن حقائق الدين تتعارض معها العقول ولكن العقل السليم إنما هو مخلوق لله ، وقد جعل الله فى منهجه مايستطيع هذا العقل أن يفهمه ويتجاوب معه ويسلم بوجوده من خلال قوانين العقل فى عالم الشهادة . وأن يسلم بما بعد ذلك للدين نفسه لأن العقل والدين كلاهما من الله سبحانه . وإذا كان الإسلام ناسخا للديانات السابقة وهى فى أصلها من عند الله أفلا ينسخ الفلسفات البشرية التى شكلتها مدارس بعيدة عن هدى الله ومنهجه . ثم ماهذا الدين الذى هو حصيلة التسليم بالحقائق الدينية ممزوجة ومشوهة بالفكر الوثنى وإن كان مجتسيا ، بطابع عقلى فلسفى يدعى العصمة وأنه يريد أن تمر الحقائق كلها من خلال براهينه وأقيسته . إن الهزيمة فى تقدس هذا الطابع العقلى الوثنى التى ابتلى بها فلاسفة المسلمين كان لها خطرها الكبير على المفاهيم الإسلامية .

ومهما تكن غاية هؤلاء الفلاسفة من دفاع عن النبوة فى وجه الملحدة ، أمثال أبى بكر الرازى الطبيب الفيلسوف الذى أنكر النبوة وألف فى ذلك كتابه « مخاريق

---

(١٨٥) د . مدكور : فى الفلسفة الاسلامية : ١٠٢/١ - ١٠٣ .

الأنبياء » ، وابن الراوندى الذى أنكر النبوة كذلك فإن الدفاع عن النبوة ينبغى أن لايخرج عن منهجها فى الاستدلال العقلى بمفهومه من القرآن والسنة . لأن العقائد الإسلامية والنبوة إحدى هذه العقائد تخاطب العقل ومعها أسلحتها الهجومية على ضلالات العقل . وكيف يدعى العقل أنه يجرد النص من أسلحة دفاعية قائمة على أحاديث وأسانيد هى فى حد ذاتها معصومة ويقينية فى إثبات المعرفة عن طريق الوحى ، ثم يستبدل بها أسلحة عقلية ونفسية إشراقية ويدعى أنه يمنحها أسلحة جديدة ؟ .

إن ثبوت النص فى القضية التى هى قيد البحث ثبوتا يقينيا هو سلاح رئيسى فى الدفاع عن القضية . وبعد ذلك نرى هل شرح النص نفسه هذه القضية وفسرها ؟ أم أنه ترك شرحها وتفصيلها للعقول وأية عقول ؟ فإذا كانت القضية إحدى أركان الإيمان وهى الإيمان بالرسل والشهادة بأن محمدا رسول الله فهل يترك النص تفسير كيفية هذه القضية على أهميتها وأهمية توحيد التصور والفهم لها للعقول ؟ والعقل مع التسليم بقدرتها على الفهم تتخالف فيما بينها فكيف إذا كانت القضية فى شرحها وكيفياتها لا تدخل فى نطاق قوانين العقل أصلا وإذا تقدمت العقول لتلك المهمة فإنها فى الحقيقة تستبعد النصوص وتحل محلها خرافات وتأويلات ، لاسند لها من دين أو عقل سليم . لأن العقل السليم يؤمن بأن تفسير هذه القضية لايدخل فى مجال عالم الشهادة ، بل هو من قبيل عالم الغيب . الذى لابد أن نعتمد فيه على النص كيفية وشرحا وتفسيرا والنص نفسه قد أعطى لنا شرحا وتفسيرا كافيا .

(ب) أنه ليس فى قضايا الدين والاعتقاد أمر وسط ، وهل يكون الأمر الوسط بتغيير ماأنزل الله — وهو أعلم بخلقه وطبيعتهم — وبين ماهو بشرى ؟ إن الوسطية كمفهوم سليم بعيد عن الإفراط والتفريط ، إنما هى فى ذات الحقائق الربانية التى أنزلها على النبى وليست جمعا بين ماجاء به النص وخيالات وترهات الفلاسفة ، فإن حقائق الدين ربانية المصدر والشرح والتفسير . والفلسفة اليونانية أصلا وعلى الأقل شرحا وتفسيرا وتحليلا وثنية حتى وإن كان العقل هو الذى يتبنى هذه الوثنية ليعطيها معقولية ما . والعقل لا يصح أن يكون مصدر الحقائق وشارحا لها ومدعيا العصمة فى ذلك وأنه حاكم على المعرفة النبوية . بل مهمة العقل هى فهم هذه الحقائق النازلة بطريق

الوحى ، والنظر فيها بما تحتمله قواعد التأويل والفهم المحكومة بنصوص الشرع ومصطلحات اللغة التى نزل بها النص . فالعقل مهتد بالشرع فاهم له ومقو لثبوته وطريق يقوى الاعتقاد به مع اعتناد نصوصه ، لأن نور الوحى لا يعارضه نور العقل السليم .

(جـ) ثم أى جلاء لقضية النبوة ظهر فى مافعله الفارابى وسائر فلاسفة المسلمين ؟ إنهم عقدوا القضية بعد أن كانت بسيطة . والمسلم لا ينشغل بتشريح الكيفية وإنما تكفيه المعلومات عنها والتى هى بقدر ماتطيقه فطرته . ولا أحد أعلم بما تطيقه هذه الفطرة من خالقها سبحانه ﴿ **الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** ﴾(١٨٦) وأى اثر للنبى زاده شرح فلاسفة المسلمين للنبوة سواء فى مجال السياسة والاجتماع أو غيرهما حتى يبرر لهم تأويلهم بالقول « فلو لم يصنع الفارابى إلا أنه أظهر فى جلاء منزلة النبى فى السياسة والاجتماع لكفى »(١٨٧) . وهل غابت هذه المهمة فى تفسير القرآن والسنة النبوية للنبوة وأثرها فى هذه الجوانب أم أن المقصود هو أن الفلاسفة جعلوا مهمة النبوة إنسانية من منطلق إنسانى وبتفسير إنسانى ، وهو خروج عن مفهوم النبوة وعدم التسليم بالمفهوم الربانى للنبوة ، القائم على أنها ليست إنسانية لا فى المنطلق والمصدر ولا فى الشرح الكيفية . بل هى ربانية المصدر ، تقوم على اصطفاء الله لعبد من عباده ، ويجعل الله هذا الاتصال بعبده بما يشاء من وسائل وكيفيات لتكليمه إياه ووحيه إليه . فالنبوة فوق العادة وفوق العقل وفوق الإنسانية ، وإن كانت مهمة النبى كما حددها له ربه إصلاح الوضع الإنسانى فى شتى المجالات ، وتوجيه الإنسان إلى عبادة ربه سبحانه ودعوته إلى تحرير الإنسانية جميعها تحريرا شاملا من كل انقياد لغير الله ، من طواغيت أخطرها العقل البشرى الذى يتحكم صاحبه فى البشر بغير وجه حق ، وقد وصف بشرا كانوا يتحكمون فى البشر فيحلون لهم ويحرمون عليهم من عند انفسهم ومعهم سلطة الدين ألا وهم الرهبان والأحبار بأنهم اعتدوا على أخص خصائص الألوهية والربوبية ، وهى الحاكمية فقال سبحانه عنهم ، ﴿ **اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله** ﴾(١٨٨) . فمابالك بمن

(١٨٦) الملك : ١٤ .
(١٨٧) د . مدكور : فى الفلسفة الاسلامية : ١ / ١٠٠ .
(١٨٨) التوبة : ٣١ .

يحمل سلطة العقل الوثنى ويحول الدين وعلى رأس قضاياه الإيمان بالله والإيمان بالنبوة إلى مسألة عقلية اشراقية ، لا تخرج عن التعليل البشرى وسلطة العقل مما يخل بمفهوم الربوبية والألوهية والخالقية وبمفهوم النبوة كنقطة اتصال بين الله وعباده ؟ فمهمة النبى إذن واضحة فى الكتاب والسنة وهو عليه الصلاة والسلام النموذج التطبيقى الحى والمثال الشاهد بصدق لتطبيق مانزل عليه من ربه من أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد والعبادة وغيرها . وصلاحيته لإبلاغ ماأنزل إليه وليكون مصدرا ثابتا للتشريع كل ذلك باصطفاء الله إياه وبحفظه له وبأن يعصمه من الخطأ الذى يعتور الإنسان بما هو إنسان .

(د) إن مسألة الرد على ابن الراوندى والرازى الفيلسوف ومن يشابههما فى كفرهما وإنكارهما للنبوة ، مسألة جعلت بعض الباحثين والمدافعين عن الدين يسلكون طريقا فيه الكثير من التكلف ، ويرددون فيها كلاما غير سليم . إذ يرون أن النص الشرعى لا يخاطب به إلا المؤمن ، وأما الكافر المنكر فلابد من خطابه بالعقل وعلى أساس من النظريات العقلية من أجل تبرير قضايا الدين . وفى هذا المنهج خطورة كبيرة لأنه يلزمه أن يتهم الدين بأنه لا يحترم العقل ولا يفهم العقل الدين من خطاب الدين نفسه . والمسألة هنا ليست فى إثبات قضايا الدين بالعقل ، لأن الدين نفسه يوجه أنظار العقل ويقيم له الدلائل على وجود الله والنبوة ولسنا نقول أن الدين يثبت بالدين من حيث هو نص فنقع فى الدور ، ولكن الدين وهو يخاطب العقل لينظر ويستدل من خلال قوانين عالم الشهادة على الإيمان بمبدأ وجود عالم الغيب لا يطلق بعد ذلك العنان للعقل فى التحكم بمجريات وتفاصيل عالم الغيب . ثم أليس النص موجها للناس بما خلق الله فيهم من عقل يفهم الخطاب ؟ فكيف لا يخاطب المنكر وهو من الناس بخطاب الشرع الذى فيه مايقيم الحجة على المنكر ويلزمه ويفحمه ؟ ففى منهج القرآن الذى يحترم العقل ويوجه الخطاب إليه إذن كفاية ونحن إن خاطبنا العقل بصريح العقل إنما بما نفهم من النص وفهمنا هو إعمال عقولنا فى النص . ثم إن فى شرح النص لقضية النبوة وسائر قضايا الدين مايوقظ الفطرة البشرية ويحافظ على سلامتها من الالتواء والتعقيد والانحراف الفلسفيين الناتجين عن مناهج البشر وخرافات الوثنيات العقلية والعقليات الوثنية التى تراكمت فى فكر فلاسفة المسلمين . والخطاب الربانى كذلك له ميزة فوق أنه يخاطب العقل فإنه يخاطب الكينونة الإنسانية كلها ،

ويثيرها بكل مافيها مما الله أعلم به . ولايخاطبها من زاوية العقل الفلسفى المجرد .

(هـ) ثم أليس هذا التفسير العقلى للنبوة والمساواة بين النبى وغيره فى الاستعداد لها بالترقى والرياضة والتدرج فى العقول ، حتى يتم الاتصال بالعقل الفعال ، الذى يتصل به الفيلسوف كذلك ، من أجل التوحيد بين هدف الدين والفلسفة ، وحل مشكلة الرياسة الدينية والسياسية هو خطر يواجه العقيدة الإسلامية التى تجعل النبى مصطفى من الله سبحانه لا يشاركه فى النبوة أحد من البشر بالصفة البشرية ؟ كما أنه خطر على المجتمع نفسه الذى يدعى فيه الفلاسفة أنهم كالأنبياء ، لهم الحق فى تسيير أمور الناس . كما أن فيه خطرا على نظرية المعرفة نفسها إذ يدعى كل فرد أنه وصل إلى درجة الاتصال بالعقل يالفعال ، إذ لاضوابط معروفة قاطعة للتفريق عندهم بين النبى والفيلسوف ، فيفتح الباب على مصراعيه للدجالين والمشعوذين . وقد نسى هؤلاء أو تناسوا ــ إن لم يكن مقصودا منهم ــ أنهم يخدمون الفكرة الشيعية(١٨٩) ، التى تقول بوجود الإمام المعصوم الذى يشارك النبى فى العصمة ، فتجعل امتداد النبوة بهذا الطريق ، دعما لعقائدها الفاسدة ، فالإمام معصوم وملك وحاكم ، شأنه شأن النبى ، وهو تدعيم لمذهبها السياسى فى ادعاء أولوية آل البيت فى الحكم ، بل أحقيتهم التامة فيه . فعلى كل حال سواء أكانت روافد هذا التفسير للنبوة يونانيا إشراقيا أفلاطونيا أم كانت دعما لعقيدة شيعية ، فإنه تفسير منحرف عن التصور الإسلامى لهذه المسألة ، كما بينا فى القرآن الكريم والسنة الشريفة ، وكما فهمه أهل السنة والجماعة كما هو مفصل فى كتب علم الكلام .

(د) آثـــــار فـــلسفية فى تفســـير النبوة

وقد تأثرت بعض مدارس الفكر الإسلامى بالتفسير الفلسفى لقضية النبوة ، وإن كان ثمة تفاوت بينها فى هذا التأثر ، منها :

١ - الصوفيـــة :

نقتصر فى بيان الصوفية لهذه المسألة على الغزالى باعتباره حجة الإسلام ، والذى

أثرى التصوف وحاول تقريبه من دائرة الشرع وأسسه تأسيسا فلسفيا أو عقليا . وهنا نجد موقفين للغزالى بشأن مسألة النبوة :

الموقف الأول : فى إمكانها العقلى القائم على الاستدلال المنطقى وعلى وجودها الواقعى . وهو هنا لا يختلف مع أهل السنة فى شيء ، فإن العبارة المشهورة عندهم جميعا أن دليل امكان النبوة هو وجودها أو وقوعها(١٩٠) . ويحرص الغزالى على أن يجعل من مهمة العقل أن يقود إلى معرفة النبى ، ويرفض موقف الذين يذمون العقل ، فيقول : « فاعلم أن السبب فيه ــ فى إنكار العقل ــ أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات . وهو صنعة الكلام فأما نور البصيرة الباطنة التى بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسالته فكيف يتصور ذمه .. وإن ذُمَّ فما الذى بعده يُحمد ؟ فان كان المحمود وهو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ فإن علم بالعقل المذموم الذى لا يوثق به فيكون الشرع أيضا مذموما »(١٩١) . ويقول كذلك : « فالعقل كالأسُ والشرع كالبناء »(١٩٢) .

أما **الموقف الثانى** : فهو حديثه المتضارب عن حقيقة النبوة وتفسيرها . فهو فى كتابه المنقذ من الضلال يقول عنها هى : « عبارة عن طور تحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب وأمور لايدركها العقل »(١٩٣) . كما أن العقل طور من أطوار الآدمى تحصل فيه عين يبصر بها أنواعا من المعقولات ، الحواس معزولة عنها . والعلم الذى يحصل لا بطريق الاكتساب والتعلم وحيلة الدليل ينقسم : إلى مالا يدرى العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل . وإلى مايطلع معه على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب . والأول يسمى إلهاما ونفثا فى الروع . والثانى يسمى وحيا ويختص به الأنبياء . والأول يختص به الأولياء والأصفياء . ولكنه يذكر فى كتابه معارج القدس(١٩٤) ، وفيما نقل عنه تلميذه أبو

(١٨٩) راجع بتوسع : كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية : ١/٦٦ - ١١٤ ، ٩٢ ، ٢٤٧ - ٢٤٩ .
(١٩٠) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٨٠ ، قارن : د . زقزوق : المنهج الفلسفى ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .
(١٩١) الغزالى : إحياء علوم الدين : ١/٨٨ .
(١٩٢) الغزالى : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس ، مكتبة الجندى القاهرة ١٩٦٨ ص ٦٤ .
(١٩٣) الغزالى : المنقذ من الضلال : ص ٨٠ .
(١٩٤) الغزالى : معارج القدس : ص ١٥١ - ١٦٦ .

بكر ابن العربى تفسيرا للنبوة لا يخرج عن تفسير الفارابى وابن سينا فيجعل لها خواص ثلاث(١٩٥) : قوة التخيل والعقل العملى ، وقوة العقل النظرى وقوة النفس وأما الخاصية الأولية فتابعة لقوة التخيل والعقل العملى والتى تكون للناس جميعا ، كل ماهنالك أن النبى من طبقة أشد تهيؤا من غيرها ولا بلغ من كمال القوة المتخيلة وشدتها عنده ، أنها لا تستغرقها القوى الحسية وتمنعها من الاتصال بالمبادئ الموحية إليها بالأمور الجزئية فيتصل فى حال اليقظة وهذه أدنى درجات المعنى المسمى بالنبوة وتقوى المخيلة عنده ، فتحاكى ماشاهدت من صور إلهية مرئية وأقاويل إلهية مسموعة وتستمر فى هذه المحاكاة ويثبت فى الذاكرة صورة ماأخذته وحاكته .

أما الخاصية الثانية فتابعة للقوة النظرية أو العقل النظرى الذى يقوم بالاتصال بالعقل الفعال من غير شوق وطلب والنبى أشد الناس وأقواهم وأكثرهم حدسا واتصالا بالعقل الفعال .

أما الخاصية الثالثة فراجعة إلى قوة اتصال النفس بالصور العقلية التى فى النفوس والعقول الكلية لقرب النفس الإنسانية من الجواهر العقلية التى هى مبدأ للصور الحسية التى يجب عنها لذاتها وجود الأنواع فى العالم الجسمانى . ويختم الغزالى هذا البحث فيقول : « فأفضل النوع البشرى من أوتى فى حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشرى أصلا . وأوتى للقوة المتخيلة استقامة وهمة لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفسانى بما فيه من أحوال العالم ، ويشتثبتها فى اليقظة فيصير العالم ومايجرى فيه متمثلا لها ، ومنتقشا بها ، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر فى عالم الطبيعة حتى تنتهى إلى درجة النفوس السماوية »(١٩٦) .

وبعد ، فالمسألة مُحيِّرةٌ إذ كيف من طعن الفلاسفة عاد فتبنى رأيهم فى تحليل النبوة وشرحها شرحا فلسفيا لا يختلف عن رأيهم إن لم يكن بنفس أفكارهم وعباراتهم ؟ وهذا ماجعل الغزالى فى موضع الاتهام بأنه اعتنق نظرية الفارابى وابن سينا الإشراقية فى تحليل قضية النبوة .(١٩٧) .

---

(١٩٥) المرجع السابق .

(١٩٦) المرجع السابق .

(١٩٧) د . مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : ١/١١١ ، ١١٢ .

وأرى أنه ليس من المجدى أن يذهب الباحث إلى عدم صحة نسبة كتاب معارج القدس للغزالى ، حتى نخرج الغزالى من هذه الشبهة إذ ليس ثمة دليل قوى يقوم على انكار صحة نسبة هذا الكتاب إليه(١٩٨) .

والتحقيــق :

أن الغزالى والصوفية عموما يجعلون الذوق الصوفى امتدادا للنبوة أو طريقا لاثباتها . أما تفسير المعرفة عن طريق النبى أو الوحى ، فإن له تفسيرا صوفيا موازيا للتفسير الفلسفى ، وإن ظهر على لسان الغزالى بعبارة فلسفية فى معارج القدس ، هو ذلك التفسير الذى ظهر بصورة صريحة وصادقة النسبة إليه فى كتابه إحياء علوم الدين حيث يقول : « إن حقائق الأشياء مسطورة فى اللوح المحفوظ بل فى قلوب الملائكة المقربين فكما أن المهندس يصور أبنية الدار فى بياض ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة ومهما ارتفع الحجاب بين القلب واللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه وتفجر العلم منه ... فإذن للقلب بابان : باب مفتوح إلى عالم الملكوت وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة . وباب مفتوح إلى الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة ... والفرق بين علوم الأولياء والأنبياء والحكماء هذا : وهو أن علومهم - يقصد الأنبياء والأولياء - تأتى من داخل القلب المنفتح إلى عالم الملكوت . وعلم الحكمة يأتى من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك . وهناك فرق آخر وهو أن العلماء يعملون فى اكتساب نفس العلوم واجتلابها إلى القلب وأولياء الصوفية يعملون فى جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقيلها فقط .(١٩٩) .

وعلى العموم فإن فى تفسير الوحى عند كل من الصوفية والفلاسفة تشابها غير خفى(٢٠٠) فالوحى عند كل منهما اطلاع من النفس الإنسانية على حقائق الكون المثبتة فى عالم الغيب . والذى يشرق عليها بالمعرفة ، هو العقل الفعال عند الفلاسفة ، والملائكة المطلعة على ما فى اللوح المحفوظ عند المتصوفة .

---

(١٩٨) انظر د . سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى : ص ٦٤ ومابعدها ، ص ٣٩٢ .

(١٩٩) الغزالى : إحياء علوم الدين : ١٩/٣ - ٢١ .

(٢٠٠) د . مصطفى عبد الرازق : الدين والوحى والإسلام : ص ٧٦ - ٧٧ .

ولكن الفرق بين المذهبين يقوم على أن العالم العلوى عند الفلاسفة عقول مجردة هى عقول الأفلاك ونفوسها ، وصور الأشياء منقوشة فيها بحكم أنها مصادر لها ، وأسباب لوجودها على مذهب الفيض فى تفسير الوجود وبحكم أنها مجردة بطبعها داركة فإنها تفيض على العقل الإنسانى القدسى وعلى مخلية الإنسان ، فالنبوة اتصال عقلى أو نفسى ، أما العالم العلوى عند المتصوفة فهو اللوح المحفوظ الذى كتب الله فيه كل شيء . والملائكة الذين يطلعون على هذا اللوح والاتصال يكون بين النبى والملائكة فيطلع على مايطلعون عليه من علم الغيب مما هو مكتوب فى اللوح المحفوظ ، فهو اتصال روحانى .

هذا وإن تشابه الموقفان فى التفسير عموما ، إلا أن الاتجاه الإشراق الفلسفى كان أقرب إلى النظام الكونى الفلكى الوثنى ، بينما كان الاتجاه الصوفى أقرب إلى التجربة الإنسانية الروحية الباطنية ، وهو أقل إمعانا فى التأويل من الاتجاه الفلسفى وكلا الاتجاهين لا يفى التصور الإسلامى للنبوة حقه . إذ أن كلا منهما استغل قضية النبوة والوحى لتأييد اتجاهه :

فالاتجاه الفلسفى جعل الفيلسوف نبياً وخدم اتجاه التوفيق بين الدين والفلسفة والاتجاه الصوفى أراد أن يجعل من صلة النبى الروحية تجربة حية كأساس للتجربة الصوفية ومن طريق الوحى إلى النبى أساسا لطريق الذوق أو الإلهام الصوفى الذى اعتمده الصوفية طريقا للمعرفة .

٢ – ابن خلدون وتفسير الوحى :

يذهب ابن خلدون فى هذه المسألة إلى القول بأن نفس النبى فيها استعداد فطرى للانسلاخ من الطبيعة البشرية إلى الطبيعة الملائكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وبعدها يمكنه أن يعلم مايعلمه الله . وهو بهذا يقر مع أهل السنة بأن النبوة ليست مكتسبة برياضة وإنما هى اصطفاء واختيار من الله للنبى وإعداد له بالفطرة ليكون كذلك . وهذا الرأى متفق مع تقسيمة النفوس البشرية إلى ثلاثة أصناف : « صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى إدراك الروحانى فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعانى من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصورية والتصديقية وإليه تنتهى مدارك العلماء .

وصنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحانى والإدراك الذى لايفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك ، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التى هى نطاق الإدراك البشرى ويسرح فى قضاء المشاهدات الباطنية وهى وجدان كلها . وهذه مدارك العلماء والأولياء أهل العلوم المدنية والمعارف الربانية — ..

وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى ، ليصير لمحة من اللمحات ملكا بالفعل ، ويحصل له شهود الملأ الأعلى فى أفقهم وسماع الكلام النفسانى والخطاب الإلهى فى تلك اللمحة ، وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم »(٢٠١) .

وحالة الوحى هى هذا الانسلاخ من البشرية فى تلك اللمحة فطرة فطرهم الله عليها عند ابن خلدون والله يعدهم بتنقيتهم من الغرائز البشرية بحيث يجعلهم يتوجهون إلى الأفق الأعلى . ثم فصل كيفيات الوحى(٢٠٢) ، فقال عن الحالة الأولى هى حالة الدوىّ واعتبرها مرتبة الأنبياء غير المرسلين . وجعل الحالة الثانية وهى حالة تمثل الملك رجلا رتبة الأنبياء المرسلين ، وحالة صلصلة الجرس وهى أشدها عنده مبدأ الخروج من القوة إلى الفعل ومن ثم كانت عسرة . وهنا يبدو التأثر بالمصطلحات الفلسفية الأرسطية . وقد فسر ابن خلدون إمعانا منه فى التحليل المتأثر بالفلسفة نزول القرآن منجما موزعا وليس دفعة واحدة — فى مكة على سور وآيات أقصر منها فى المدينة بأن الوحى كان فى أوله شديدا على النبى ﷺ ، ثم بالاعتياد والتدرج(٢٠٣) أخذ يسهل شيئا فشيئا . وواضح جدا بعد هذا التفسير لأن دراسة خصائص القرآن المكى والمدنى ، لا تعين على مثله ، إذ لا تخضع النبوة للمران والتدريب ، وإنما لذلك الاختلاف بين طول وقصر السور والآيات وللتنجيم فى نزول القران أسرار يعرفها أهل البلاغة والتفسير وعلوم القرآن ، منها ماذكره الله سبحانه من حكمة نزول القرآن منجما فقال : ﴿ **وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه**

---

(٢٠١) ابن خلدون : مقدمة ، ص ٨٦ .

(٢٠٢) المرجع السابق : ص ٨٧ .

(٢٠٣) المرجع السابق : ص ٨٨ .

تنزيلا ﴾(٢٠٤) .

وخاتمة الأمر : فإن النبوة أو الوحى بوصفه طريقا للمعرفة اصطفاء واختيار وليس كسبا من جهة النبى . كما أن النبى ليس فيلسوفا . ولا تفسر كيفية الوحى إلا بما ثبت فى النصوص الشرعية من الكتاب والسنة . ولكن أبت الاتجاهات الفلسفية فى الفكر إلا الخروج إلى شرح وتعليل الوحى وكيفيته على أسس فلسفية إشراقية ، لا تلتقى مع التصور الإسلامى الدقيق شأنها فى المعرفة كشأنها فى الوجود . والعقل الذى يحترم نفسه فى ظل التصور الإسلامى هو الذى لا يخوض فيما لا مجال له فيه . والنبوة لها خصائصها التى تنعكس أيضا على خصائص المعرفة عن طريقها .

(٢٠٤) الإسراء : ١٠٦ .

الفصل الرابع

مجالات الوحي وخصائص المعرفة النبوية

أ ـ مجالات المعرفة النبوية وخصائصها

إذا كان للحس مجال لا يتجاوزه ولا يتعداه وللعقل مثل ذلك ، والحس والعقل كلاهما طريقان لمعرفة عالم الشهادة ، فإن للوحى مجالا يخصه كذلك وهو مجال عالم الغيب . فهو ينفرد بمعرفة عالم الغيب هذا بعد أن يسلم العقل بمبدأ وجوده ويسلم بالوحى طريقا للمعرفة . ولكن هل تقتصر المعرفة النبوية عن طريق الوحى على مجال عالم الغيب فحسب ؟ أو ماهو موقفها من عالم الشهادة أيضا ؟ .

والجواب على ذلك إنما ينبنى فى تصورنا القرآنى على حقيقة رئيسية نزلت فى أول مانزل إلى رسول الله ﷺ وهى قوله تعالى : ﴿ **اقرأ باسم ربك الذى خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذى علم بالقلم * علم الإنسان مالم يعلم** ﴾(٢٠٥) . وفُصلت هذه الحقيقة فى كل ماورد فى القرآن والسنة من علم ومعرفة ومن هدى ونور . فالحقيقة هى أن عالم الشهادة وعالم الغيب مردهما إلى الله سبحانه ، وطرق معرفة هذين العالمين إنما ترجع إليه سبحانه ، فهو الذى خلق كل شىء وعلّم كل متعلم . والوحى هو الطريق المعصوم للمعرفة فهو من عالم الغيب ومتوجه إلى عالم الشهادة وغايته أن يرد الإنسان فى الارض كلها إلى عبودية الله عز وجل ، وهو يزوده بما يلزمه معرفته والعمل به فى عالم الشهادة وبما ينتظره من مصير فى عالم غيب لايشاهده . وإذا كان الإنسان بحسه وعقله والوحى أو النبوة عن طريق الوحى والكون كله شهوده وغيبه ويرجع إلى الله سبحاه الذى أنزل على عبده الكتاب ، فإن مجال المعرفة التى ينزل بها الوحى إنما موضوعها ومجالها عالم الشهادة

---

(٢٠٥) العلق ١ — ٥ .

وعالم الغيب ، عالم الشهادة بما تتجلى فيه آثار ألوهية الله ووحدانيته وخالقيته وعلمه وقدرته وإرادته . والذى يقف هذا الإنسان فيه أكرم مخلوقات الله والمسخر له ما فى السموات ومافى الأرض . وعالم الغيب بما تتجلى فيه كذلك آثار وحدانية الله وعدله وسائر صفاته . وقد أعطى الله سبحانه هذا الإنسان فى عالم الشهادة سلطة النظر فيه والتعرف إليه بما منحه من حواس وعقل ، يكتشف المادة ويسرح فى الفضاء وتسخر له هذه المواد فى مختبر تجاربه . فكلما اكتشف حقيقة أو قانونا أو خاصية زاد انتفاعه بعالم الشهادة وكثرت بها سعادته وارتفع يقينه بأن لها خالقا مدبرا حكيما . ومن ثم كانت نظرة القرآن تجعل كل مافى عالم الشهادة من آفاق وأنفس مجالا ينبغى أن يتقدم الإنسان لمعرفته بما أعطى من أسلحة اكتشاف وأدوات معرفة ، فى الوقت الذى حرص فيه القرآن على أن لا يكون هو نفسه كتابا علميا فلكيا أو كميائيا أو فيزيائيا وإنما جعل لذلك كله أصلا يدفع للمعرفة والمعرفة القيمة التى تنتهى إلى الإيمان بوجود الله ووحدانيته ، وليست مجرد المعرفة الجامدة الباردة . التى تجعل الإنسان ليس أكثر من مادة تتعامل مع مادة فقال سبحانه : ﴿ **سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق . أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد** ﴾(٢٠٦) وقال سبحانه ﴿ **قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشئ النشأة الآخرة إن الله على كل شىء قدير** ﴾(٢٠٧) . وقال سبحانه : ﴿ **ومايستوى الأعمى والبصير * ولا الظلمات ولا النور * ولا الظل ولا الحرور** ﴾(٢٠٨) . فالقرآن قد نبه وطلب إلى الناس أن ينظروا فى الكون وفى الأنفس ويستنبطوا مافيهما من خصائص ، من أجل الوصول إلى الحقيقة الكبرى وهى الإيمان ممايجعلنا نقول بفخران هذا القرآن قد فتح للعلم التجريبى الباب على مصراعيه ، ولكنه ضبط هذا العلم بأن يكون لصالح قضية الإيمان وسعادة الإنسان ، لا للإلحاد وتدميرا لإنسانية وإهدار كرامتها فالعلم بالكون نعمه لا يصح أن تكون نقمة على البشر كما قال سبحانه : ﴿ **ألم ترو أن الله سخر لكم مافى السموات ومافى الأرض ، وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة** ﴾(٢٠٩) . وعلى ذلك فالكون مجال للمعرفة

---

(٢٠٦) فصلت : ٥٣ .

(٢٠٧) العنكبوت : ٢٠ .

(٢٠٨) فاطر : ١٩ - ٢١ .

(٢٠٩) لقمان : ٢٠ .

النبوية ، فى التنبيه على أصوله والدعوة إلى اكتشافه والعمل على تسخيره بما يخدم البشرية كلها .

والإنسان وهو محور الاستخلاف فى هذه الأرض والمخلوق المتعلم العارف ، لأحوج مايكون إلى علم يعرفه بحقيقته ومهمته وعلاقته بالله ربه . وهذا العلم لا يفى به العقل الإنسانى ، ولا يستطيع أن يحكم فيه ويوحّد النظرة إليه . ومن ثم فالإنسان محتاج فيه إلى الوحى ، فيقع فى مجال الوحى إذن عقيدة هذا الإنسان من هو ؟ ومن أين جاء ؟ وإلى أين ينتهى به المصير ؟ ثم لايقع فى مجال العقل ، ويقع فى مجال الوحى ، تصور هذا الإنسان أو عقيدته بالله وصفاته ، ومايتعلق بالله سبحانه من علم لا يستطيعه هذا الإنسان بمحض حسه وعقله . ثم يقع بعد ذلك فى مجال الوحى تنظيم علاقة هذا الإنسان بالله ربه فيما يتعلق بالعبادات ، وأحكام الأشياء ، إذ الإنسان بمحض حسه وعقله لا يستطيع أن يعرف كيف يرضى ربه وماهى التكاليف المطلوبة منه . فالعبادة معناها وتفصيلها إنما تقع فى مجال هذا الوحى ولا يشاركه غيره فيها . كما أن علاقات هذا الإنسان بنفسه وبأسرته وبالمجتمع من حوله أفرادا وتنظيمات وبالناس كلهم إنما يقع كذلك فى مجال الوحى لأن البشر عاجزون بعقولهم أن يشرعوا تشريعا كاملا نزيها عادلا شاملا ، فلا كمال إلا لرب البشر ولا عصمة إلا فى تشريعه الكامل كمالا مطلقا العادل عدلا مطلقا المبرأ من كل عجز ونقص وهوى ، ولا كمال الا للخالق سبحانه الذى ﴿ **ليس كمثله شىء وهو السميع البصير** ﴾(٢١٠) والذى هو عليم بما ينفع خلقه ويصلح شئونهم ﴿ **الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** ﴾(٢١١) .

ثم يقع فى دائرة الوحى ومجاله تلك الضوابط الأخلاقية أو القيم التى ينطلق منها البشر فى اعتقادهم وأعمالهم . إذ على أساسها يكون الالتزام وتبنى المسئولية الفردية والجماعية وينتهى إليها مصيرهم يوم الدين فالقيم أو الاخلاق فى شطرها الأول اعتقاد وفى شطرها الآخر عبادة أو أحكام شرعية ، وهى تلخص الإيمان الذى يعتقده المسلم والمنهج الذى يلتزمه فى العلم كما سئلت السيدة عائشة رضى الله تعالى عنها عن خلق

---

(٢١٠) الشورى : ١١ .

(٢١١) الملك : ١٤ .

رسول الله ﷺ فقالت : « فإن خلق نبى الله ﷺ كان القرآن »(٢١٢) .

وتختص كذلك المعرفة النبوية عن طريق الوحى بالعلم بعالم الغيب جملة وتفصيلا من ذكر للملائكة والجن ، وتفاصيل نفخ الروح وقبضها بالموت ومافى عالم البرزخ – بين الموت وقيام الساعة – والبعث والنشور والحشر واجتياز الصراط والجنة والنار .

وعلى العموم فإنه يقع فى مجال الوحى علم مايلزم الإنسان فى عالم الشهادة ، ومايلزمه من تفاصيل عالم الغيب . مما يحقق الاستقامة لهذا الإنسان عابدا لله فى العلم والعمل . وتمثل هذه المعرفة التى يقدرها الله عز وجل لهذا الإنسان شفاء ودواء ناجعا ، يحقق الشخصية المؤمنة المتوازنة فى كينونتها العارفة العابدة ومن ثم فإن خروج الإنسان بعقله إلى مجال الوحى بتفصيله جهل بحقيقة الإنسان وحقيقة عالم الغيب وتأويل ماجاء به الوحى دون سند من نص وفهم سليم للنص يصدر كذلك خروجا على الوحى والعقل . ولا نريد أن نقحم أنفسنا فى مبحث يحتاج دراسة منفصلة عن صلة العقل بالوحى أو صلة العقل بالنقل . وتكفينا هذه العجالة بما يخدم غرض بحثنا .

(ب) خصـــــائص المعـــــرفة النبوية

١ – الاختصاص فى طريقها :

تتميز المعرفة النبوية عن طريق الوحى بأنها ليست عامة وإنما هى لآحاد معدودين مخصوصين من البشر هم الأنبياء الذين اصطفاهم الله لتبليغ شرعه إلى الناس . والخصوصية هنا إنما هى فى كون الوحى طريقا خاصا للمعرفة لا فى موضوع المعرفة النبوية ، لأن موضوع المعرفة النبوية يخاطب به الناس جميعا ولكن الذى يبلغهم ويوصلهم هو النبى وبعد ذلك بالسمع أو الخبر . وانما خصوصيتها معناها أنها ليست

(١) حديث صحيح . أخرجه مسلم انظر صحيح مسلم . طبعة عيسى الحلبى سنة ١٩٧٤ ٥١٣/١ واللفظ كما أخرجه الإمام أحمد فى المسند ٥٤/٦ ، ٩١ وأبو داود فى السنن ٣٠٩/١ كتاب الصلاة ، باب صلاة الليل . وفى كليهما بلفظ « فإن خلق رسول الله ﷺ كان القرآن » .

عامة لكل الناس كالحواس والعقل . وبالتالى فلا تخضع لقوانين الحس والعقل أو عالم الشهادة من حيث الفطرة والاكتساب .

ولا يتوصل إليها برياضة أو حتى بمجرد الاستقامة فى الفطرة . وإن كان الأنبياء سليمى الفطرة ومحفوظين برعاية الله وحفظه ، فذلك مالا دخل للنبى نفسه فيه من حيث هو بشر ، بل إنهم ـ الأنبياء ـ لم يكونوا يعرفون بأنهم سيكونون أنبياء إلا حينما أعلمهم الله وكلفهم بذلك كما قال تعالى : ﴿ **ماكنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم** ﴾(٢١٣) . وكما قال عز وجل : ﴿ **وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لا رتاب المبطلون** ﴾(٢١٤) . فالنبوة إذن خاصة معرفتها خاصة عن طريق الوحى ، ولا تحصل هذه المعرفة إلا بشكل فجائى بإذن الله ووحيه دونما ترقب أو كسب أو سير فى طريق التدرج ، فمهما راض أى إنسان نفسه فلن يحصل هذه المعرفة لأنها طريق ربانى ، وليس بشريا أى باختيار اللهواصطفائه لابجهد البشر وكسبهم .

٢ - ربانية المعرفة النبوية فى مصدرها :

ومن ثم فتختص هذه المعرفة بأنها ربانية وكافة ماتختص به هذه المعرفة بعد ذلك إنما تعود لهذه الخصيصة وتنبثق منها . فالعلم الذى جاء به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام جاء من عند الله بكل خصائصه ومقوماته وتلقوه كاملا بهذه الخصائص والمقومات لا يزيدون عليه شيئا ولا ينقصون منه شيئا . وقد تكفل الله تعالى بجعل أنبيائه معصومين من الخطأ حتى يتم التبليغ وتصل هذه المعرفة إلى البشر سليمة عن عيوب البشر كما قال تعالى : ﴿ **ولو تقول علينا بعض الأقاويل * لأخذنا منه باليمين * ثم لقطعنا منه الوتين * فمامنكم من أحد عنه حاجزين** ﴾(٢١٥) . وكما قال عز وجل ﴿ **والنجم إذا هوى * ماضل صاحبكم وماغوى * . وماينطق عن الهوى * إن هو إلا وحى يوحى * علمه شديد القوى** ﴾(٢١٦) .

---

(٢١٣) الشورى : ٥٢ .
(٢١٤) العنكبوت ٤٨ .
(٢١٥) الحاقة : ٤٤ - ٤٧ .
(٢١٦) النجم : ١ - ٥ .

ومن ثم فإن الربانية أولى خصائص هذه المعرفة ، ومصدر هذه الخصائص كذلك ، فهى علم موحى به من الله سبحانه ، ومحصور فى هذا المصدر لا يستمد من غيره . وبذلك يتميز عن التصورات الفلسفية أو العقلية التى ينشئها البحث الفكرى البشرى سواء عن الحقيقة الإلهية أو الحقيقة الكونية أو الحقيقة الإنسانية والارتباطات والعلاقات القائمة بين هذه الحقائق . فالتصور الفلسفى الذى ينشأ عن الفكر البشرى لمحاولة تفسير الوجود والمعرفة يبقى فى حدود المعرفة الفكرية البشرية الخاضعة للزمان والمكان والبيئة والتكوين النفسى والمؤثرات . بينما المعرفة النبوية تأتى من الله عز وجل عن طريق النبى المعصوم الذى يحمل إلى الناس هدى الله بما يشتمل عليه من الحياة والحركة والدقة فى تفسير الوجود وصياغة الحياة . ثم تكفل الله سبحانه بحفظها وتوصيلها إلى الناس بعد النبى ، وَلِمَن لم يشاهده بطريق النقل المتواتر ، الذى هو طريق يقينى وقطعى فى نظر العلم السليم .

وهذا التأكيد على مصدر المعرفة النبوية إنما يعطيها القيمة الأساسية والقيمة الكبرى بين أنواع المعرفة . فهى وحدها مناط الثقة المبرأة من كل نقص والمبرأة من كل عيب والسليمة من كل جهل وهوى . كما أنها موضع الثقة كذلك فى أنها التصور ، أو العلم الموافق للفطرة الإنسانية الملبى لحاجاتها كلها الخبير بكل مايلزمها لأنهما من مصدر واحد هو الله سبحانه .

والمعرفة النبوية بمصدرها الربانى لا تلغى الفكر البشرى بل تعطيه قيمته فى ثبوتها أولا ، وتؤكد له مجالاته فى عالم الشهادة كما تعطيه مجالا لفهمها ثانيا وتجعل القاعدة المنهجية الصحيحة له فى تلقيه لهذه المعرفة متمثلة فى أنه « ليس له أن يتلقى هذا التصور – المعرفة النبوية – بمقررات سابقة ، يستمدها من أى مصدر آخر ، أو يستمدها من مقولاته هو نفسه ، ثم يحاكم إليها هذا التصور ويزنه بموازينها . إنما هو يتلقى موازينه ومقرراته من هذا التصور ذاته وبتكيف به ويستقيم على منهجه كما يتلقى الموضوعية فى هذا التصور من المصدر الإلهى الذى جاء بها ، لا من أى مصدر آخر خارجه ، ثم هو الميزان الذى يرجع إليه بكافة مايعن له من مشاعر وأفكار وقيم وتصورات فى مجرى حياته الواقعية كذلك ليزنها عنده ويعرف حقها من باطلها

وصحيحها من زائفها »(٢١٧) . هذا مع التركيز على أن الفكر البشرى أو العقل ليس هو وحده الذى يتلقى المعرفة النبوية وإنما هو يشارك فى تلقيها بل إن الكينونة البشرية بكاملها ، هى التى تتلقى هذه المعرفة وأن الذى لاتدركه هذه الكينونة منها — من المعرفة النبوية — إدراك ماهية وحقيقة أوكنه أو إدراك علية وكيفية فإنه لا يتعذر عليها التسليم به فى طمأنينة ذلك لأنه داخل فى مفهوم منطقها المعقول ، وهو أن الذى تتناوله المعرفة النبوية ويقع فى مجالها أكبر وأوسع من الكينونة البشرية بجملتها فهو مجال السرمدية الأزلية الأبدية المطلقة والكينونة الإنسانية كينونة مخلوقة حادثة متحيزة عاجزة كما قال تعالى ﴿ **ولايحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلى العظيم** ﴾(٢١٨) ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** ﴾(٢١٩) .

ومن هذه الجوانب التى تعجز الكينونة البشرية عن الدخول إلى مجالها ومعرفتها وتختص بها المعرفة النبوية بميزتها الربانية من هذه الجوانب :

• الذات الإلهية كنهها وصفاتها فهى مما لاتدركه العقول ، ولا يماثله شىء من الأشياء التى تعرفها حتى يمكن أن تقابله بها وتقيسها عليه ﴿ **ليس كمثله شىء وهو السميع البصير** ﴾(٢٢٠) ﴿ **فلا تضربوا لله الأمثال** ﴾(٢٢١) .

• ومنها المشيئة الإلهية وكيفية تعلقها بالخلق كما قال تعالى ﴿ **قال : رب أنى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر وامرأتى عاقر . قال : كذلك الله يفعل مايشاء** ﴾(٢٢٢) . ﴿ **قالت : رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر . قال : كذلك الله يخلق مايشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون** ﴾(٢٢٣) .

---

(٢١٧) سيد قطب : خصائص التصور الاسلامى ومقوماته : ص ٥٤ .
(٢١٨) البقرة : ٢٥٥ .
(٢١٩) الأنعام : ١٠٣ .
(٢٢٠) الشورى : ١١ .
(٢٢١) النحل : ٧٤ .
(٢٢٢) آل عمران : ٤٠ .
(٢٢٣) آل عمران : ٤٧ .

* ومنها مسألة الروح سواء المقصود بها جبريل أو الحياة أو الوحى كما قال تعالى ﴿ **ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** ﴾(٢٢٤) .

ومنها الغيب المحجوب عن العلم البشرى إلا بما يأذن الله به لمن يشاء ﴿ **وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو** ﴾(٢٢٥) ، ﴿ **عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا * إلا من ارتضى من رسول** ﴾(٢٢٦) ، ﴿ **وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا وماتدرى نفس بأى أرض تموت** ﴾(٢٢٧) ﴿ **يسألونك عن الساعة أيان مرساها * فيم أنت من ذكراها * إلى ربك منتهاها * إنما أنت منذر من يخشاها * كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشية أو ضحاها** ﴾(٢٢٨) .

وتنبثق من هذه الخاصية ـ الربانية ـ سائر الخصائص الأخرى وهى :

٢ - الثبـــات :

فالمعرفة عن طريق الوحى صادرة عن الله سبحانه المنزه عن التغير والأهواء والتأثر بالعوارض ، بينما المعرفة الحسية والعقلية قد تتغير ان تبعا لبعض الظروف فى الحياة والواقع وتبعا للأوضاع . وإن كانت المعرفة العقلية أكثر ثباتا من الحسية إلا أنها خاضعة للتأثر النفسى والواقعى على كل حال . بينما المعرفة النبوية لا تتغير ولاتتطور ولا تغير الأشكال والأوضاع الواقعية من أصولها أبدا وإن حصل تغير واستجابت له المعرفة النبوية فإنما يكون فى ثباتها مايسمح بالاستجابة لتغير الواقع مع الحكم عليه وتوجيهه وهى ماتزال ثابتة ، مما يعطيها قدرة على صياغة الواقع ومرونة فى التطبيق . وهذا الثبات لا يقتضى تجميد حركة الفكر والحياة ولكنه يسمح بالحركة بل يدفع إلى الحركة ولكن داخل إطار ثابت وحول محور راسخ . وهناك من الحقائق فى المعرفة النبوية مالا يسمح بالتطور أو الحركة لا فى الحقيقة ولا فى المفهوم والتطبيق بل هى

---

(٢٢٤) الإسراء : ٨٥ .
(٢٢٥) الأنعام : ٥٩ .
(٢٢٦) الجن : ٢٦ - ٢٧ .
(٢٢٧) لقمان : ٣٤ .
(٢٢٨) النازعات : ٤٢ - ٤٦ .

حقائق ثابتة فى هذه كلها مثل حقيقة الربانية والألوهية ووجود الله وصفاته وأخصها وحدانية ومايبنثق منها من حقيقة أن الأشياء كلها مخلوقة لله سبحانه وحقيقة عبودية الأشياء والأحياء لله عز وجل جميعا . وحقيقة الإيمان بأركانه وأن الدين عند الله الإسلام وانه لايقبل دينا غيره وحقيقة الكرامة الإنسانية وان الإنسان مستخلف فى الأرض وأن الناس من أصل واحد وأن تفاضلهم بالتقوى وحقيقة غاية الوجود الإنسانى وهى العبادة لله عز وجل بكل مقتضيات العبودية المطلقة لله وحده وحقيقة أن رابطة التجمع الإنسانى هى العقيدة والمنهج الربانى وحقيقة أن الدنيا دار عمل والآخرة دار حساب . كل هذه الحقائق ثابتة فى حقيقتها ومفهومها وتطبيقها ولا مرونة فيها أبدا . وأن حركة الفكر فى آفاق النفس والكون إنما تزيد من يقينية هذه الحقائق وثباتها . وأن كل حركة بعد ذلك فى الواقع أو فى الفكر إنما لابد أن ترجع إلى هذه المحاور الثابتة وتدور حولها .

٤ – الشمول والتكامل والعموم والخلود :

وهذه المعرفة من ثمة شاملة لكل الحقائق الثابتة والمتحركة ولعالمى الغيب والشهادة ﴿ **هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة** ﴾(٢٢٩) وهى شاملة لحقائق الألوهية والخالقية والكون المخلوق ولحقائق الإنسان والكون ولحقائق الاعتقاد والعمل . ولكل أفراد الجنس البشرى لا وجه فيها للاختصاص بفئة دون أخرى فمضمونها إلى جميع الناس . ولا تختص بفيلسوف أو أمى ، فالكل يأخذ منها ماينبغى أن يأخذه وإن تفاوتوا فى الأخذ والعطاء فليس تفاوتا فيما يجب العلم به وإنما تفاوت فى الفهم والاستزادة مما يعمق الفهم وييسره . ومن ثم فهى يقين لكل مستويات البشر وجميع ظروفه وملابساته . وجميع أزمانه وأمكنته ، وهى شاملة الكينونة الإنسانية بكل مافيها ولما وراء هذه الكينونة . وشاملة كذلك لمبدأ خلقه ومنتهاه . وشاملة لتفسير الوجود والمعرفة والقيم .

٥ – التـــوازن :

وشمول هذه المعرفة شمول متوازن ومن أبرز مظاهره التوازن بين الجانب الذى

(٢٢٩) الحشر : ٢٢ .

تتلقاه الكينونة الإنسانية لتدركه وتسلم به والجانب الذى تتلقاه لتدركه وتبحث حججه وبراهينه وتحاول معرفة علله كذلك التوازن فى العقيدة ذاتها التى تجمع بين الإيمان بالمشاهد والإيمان بالغيب . والتوازن الذى يجمع بين العلم والعمل والتوازن بين حرية الإرادة الإنسانية وشمول الرقابة الربانية والتوازن فى المنهج الذى يربّى الروح والعقل والنفس وسائر مكونات الكينونة الإنسانية . والتوازن بين فردية الإنسان وجماعيته وبين تكوينه المادى والروحى . والتوازن بين علاقة العبد بربه بين موحيات الخوف والرهبة وموحيات الطمأنينة والأمن ، والتوازن بين فاعلية الإنسان وحركة الكون ونواميسه وبين حركة الإنسان المستخلف فى الأرض وبين ربانية خلقه وربانية توجهه إلى الله بعبادته وحده .

٦ – الإيجابيـــة :

ومن ثم فإن فى هذه المعرفة إيجابية فاعلة فى علاقة الله سبحانه بالكون والحياة والإنسان وإيجابية كذلك من جهة الإنسان ذاته فى حدود المجال الإنسانى وحدود الاستخلاف فى الأرض والإيجابية ظاهرة كذلك فى العقيدة الدافعة إلى عبادة الله عبادة سليمة بعيدة عن أن تكون مجرد علاقة فكرية أو عقلية بين عقل إنسانى وإله هو غاية مايكون – فى التصور الفلسفى – عقلا . بل هى العلاقة بين الذات المخلوقة متوجهة إلى الذات الخالقة التى لها صفات دافعة للإنسان لأنه يتخلق بأخلاق الله عز وجل بعيدا عن التجسيم والتعطيل وإنما بتنزيه قال عنه سبحانه : ﴿ **ليس كمثله شىء وهو السميع البصير** ﴾(٢٣٠) . وهى الإيجابية كذلك فى كل علم أنزله الله على النبى دافع للعمل الإيجابى الذى تنسجم معه الفطرة السليمة . وهى الإيجابية كذلك للإنسان فى الكون وللمؤمن بهذه العقيدة فى واقع الحياة بحيث تدفعه لأن يكون داعية إلى الله سبحانه ورائدا لحركة التحرر العالمى للإنسان ، كل الإنسان ، فى الأرض كل الأرض من العبودية لغير الله عز وجل بأية صورة من الصور إلى العبودية لله عز وجل بمعناها الشامل الكامل من تلقى الشرائع منه وحده مخلصة وتقديم الشعائر له وحده مخلصة .

---

(٢٣٠) الشورى : ١١ .

٧ - الواقعية(٢٣١) أو العملية :

المعرفة النبوية تتعامل مع الحقائق الموضوعية ذات الوجود الحقيقى المستيقن ، والأثر الواقعى الإيجابى ، لا مع تصورات عقلية مجردة ولا مع مثاليات لامقابل لها فى عالم الواقع أو لا وجود لها فيه . كما أن تنظيم هذه المعرفة للحياة البشرية يتسم بقابلية التحقق الواقعى أو العملية فى الحياة . العملية المبنية على الاعتقاد ، وليست العملية التى تبنى الاعتقاد أو تصوغه . وهذه المعرفة تتعامل مع الحقيقة الإلهية المتخلية فى آثارها الواقعية وفاعليتها الخالقة المدبرة ولا تتعامل مع خيال أو مجرد فكرة عن الألوهية كما لا تتعامل مع فكرة هى انعكاس لواقع مادى أو لعلاقات اجتماعية . تتعامل هذه المعرفة كذلك مع واقع كونى محسوس مشاهد فيه سنن وفق مراد الله فى التأثير والتأثر ، ومع كينونة إنسانية هى محور الاستخلاف بالفكر والعمل فى عالم الواقع . والإيمان كحقيقة كبرى يسير على ضوئها الإنسان فى هذه الأرض لها ميزاتها الواقعية كذلك لأنها ذات أثر فى هذا الواقع وهى ليست نوعا من ضرب العقل فى التيه والركام أو مجرد صياغة لمنطقه المنفصل عن الوحى على طريقة الإيمان بما وراء المادة ، أو الميتافيزيقيا بصفة عامة .

فالله سبحانه قمة هذا الإيمان والذى ننزهه ونسبحه ونقدسه إله موجود ﴿ **هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له مافى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم** ﴾(٢٣٢) وهو سبحانه الخالق لكل شيء يدل على وجود كل أثر من آثاره وكل شيء بإرادته فهو ﴿ **فعال لما يريد** ﴾(٢٣٣) ﴿ **انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون** ﴾(٣) ومن ثم فهو ليس مثال أفلاطون وليس واحد أفلوطين الذى فوق أن يوصف أو فوق أن يفكر فيه أصلا كما أنه ليس إله أرسطو الذى لا فاعلية له سوى أن يكون فكرة الفكرة أو عقل العقل والمحرك الذى لايتحرك أو

(٢٣١) استخدام الواقعية هنا بما يعطيه الفهم للفظ العربى مجردا عن المعانى الاصطلاحية الفلسفية ولعل اصطلاح العملية أو قابليتها للتطبيق يدل تقريبا على معناه .
انظر هذا المصطلح والفصل عند سيد قطب : خصائص التصور الإسلامى : ص ١٩٢ - ٢١٤ .

(٢٣٢) الحشر : ٢٤ .

(٢٣٣) البروج : ١٦ .

(٢٣٤) يس : ٨٢ .

موازيا لوجود الممكنات أى العالم .

ثم إن هذه المعرفة تتعامل كذلك مع هذا الكون الواقعى الظاهر لا مع الكون الذى هو فكرة مجردة عن الشكل والقالب أو الكون الذى هيولى وصورة كما عند أرسطو . مما لا تشعر لها بوجود واقعى . فالكون هو هذه المخلوقات ذات الوجود الخارجى الذى يدركه الإنسان هو هذه السموات والأرض والنجوم والكواكب والظواهر الكونية من حياة وموت وليل ونهار ونور وظلام ومطر وبرق ... إلى غير ذلك من الموجودات الواقعية .

كما تتعامل المعرفة النبوية كذلك مع الإنسان الواقعى المتمثل فى هؤلاء البشر المخلوقين لله كما هم بحقيقتهم الموجودة من لحم ودم وأعصاب ومادة وروح وعقل ونفس وجسم . الإنسان الذى ليس ملاكا ولا حيوانا الإنسان الذى فيه فطرة قابلة لأن يسير إما فى طريق الخير أو فى طريق الشر ﴿ **هل أتى الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا * إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً** ﴾[٢٣٥] ﴿ **ألم نجعل له عينين * ولسانا وشفتين * وهديناه النجدين** ﴾[٢٣٦] . وهى تتعامل إذن مع هذا الإنسان ككائن واقعى له خصائصه فى الواقع بين سائر المخلوقات ، ولا تتعامل معه كمعنى مجرد ولا كائنا مقدسا بعقله ولا تعتبر فكره نتاجا للواقع المادى وحركته . فالإنسان ليس إلها يعبد ، وليس مهدر الكرامة ولكنه المخلوق لله فى عالم الشهادة من مادة — هى من عالم الشهادة — وبروح هى غيب لله من عالم الغيب — ومن ثم فهو المستخلف فى عالم الشهادة المنتهى إلى عالم الغيب والذى يتعامل مع عالم الشهادة بقيم عالم الغيب وتوجيهه وهديه وصدق الله العظيم ﴿ **إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم**﴾[٢٣٧] ، ﴿ **ومن أحسن قولا من دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إننى من المسلمين** ﴾[٢٣٨] .

---

(٢٣٥) الإنسان : ١ — ٣ .
(٢٣٦) البلد : ٨ — ١٠ .
(٢٣٧) الإسراء : ٩ .
(٢٣٨) فصلت : ٣٣ .

ومن ثم كان المنهج الربانى الذى تقدمه هذه المعرفة النبوية للحياة البشرية منهجا واقعيا بهذا الفهم وبهذه الأبعاد لمفهوم الواقعية . فهو منهاج يرتفع بهذا الإنسان معترفا بواقعيته إلى آفاق سامية فى حدود طاقاته الواقعية ﴿ **لا يكلف الله نفسا إلا وسعها** ﴾(٢٣٩) ، ويحاسبها على كسبها الواقعى ﴿ **لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت** ﴾(٢٤٠) ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾(٢٤١) . ويقيم لها الحجة الواقعية على أحقيته وعلى النهاية التى ستقف بها وستعرض بها على الله يوم الجزاء ، فلا تنتحل المعاذير ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** ﴾(٢٤٢) ، ﴿ **لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل** ﴾ (٢٤٣) . وهو يحل لها كافة مشاكلها الواقعية من أمور فردية خاصة إلى أمور أسرية ، إلى أمور إجتماعية سياسية واقتصادية ... وغير ذلك من الأمور بما يحقق لها التناسق والانسجام ، والتوازن والشمول والإيجابية والواقعية ﴿ **فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾(٢٤٤) .

---

(٢٣٩) البقرة : ٢٨٦ .
(٢٤٠) البقرة : ٢٨٦ .
(٢٤١) الأنعام : ١٦٤ ، والإسراء ١٥ وفاطر ١٨ .
(٢٤٢) الإسراء : ١٥ .
(٢٤٣) النساء : ١٦٥ .
(٢٤٤) الروم : ٣٠ .

الخاتمة

نود أن يكون هذا البحث قد لبى مقصودنا من تبويب وصياغة نظرية للمعرفة فى القرآن الكريم ، وتميزها عن نظرية المعرفة فى الاتجاهات الفلسفية المتعددة فهو :

أولا : بدأ موقنا بإمكان المعرفة منذ **أول** كلمة فيه ، إذ حرص على تسجيل موقف يقينى قائل بأن المعرفة هى صفة للحى ، وميزة للإنسان بما هو إنسان ، ومن ثم فإنه لا يبحث فى إمكانها تشككا أو حتى مجرد استجابة للشكاك من أجل تسليمها . بل قد وضح قبل مبحث إمكانها ، تعريف العلم والمعرفة ، وأنها من الوضوح بحيث يشعر بها كل إنسان شعوره بوجوده . وكان بحثه للإمكان بعد ذلك تأسيسا لاتجاه يقينى فى المعرفة ، إذ تبدأ يقينية المعرفة لدى الإنسان مع يقينية شعوره بأنه مخلوق ، ذلك أن الله سبحانه جعل فيه التأسيس الكافى للوجود ، جعل فيه التأسيس الكافى للمعرفة ﴿ **هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا * إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا** ﴾(١) ﴿ **والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة** ﴾(٢) . وجعل هذين التأسيسين : فى الوجود ، وفى المعرفة ، مؤهلين لوظيفة الإنسان المستخلف فى الأرض ، متمتعا بمحض إرادته الإنسانية ، مشمولا بالرقابة الربانية ، إذ بين سبحانه عقب هذين التأسيسين فى الآيتين السابقتين ، أنهما لابد أن ينشئا موقفا لهذا الإنسان فى الحياة ، بما يريده الله أن يكون موقف هدى وشكر ، فقال سبحانه : ﴿ **إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا** ﴾(٣) **وقال** : ﴿ **لعلكم تشكرون** ﴾(٤) .

---

(١) الإنسان : ١ — ٢ .
(٢) النحل ٧٨ .
(٣) الانسان ٣ .
(٤) النحل : تتمة الآية ٧٨ .

كما وضح هذا البحث أن موقف الشك المطلق يتعارض مع فطرة الإنسان السليمة المؤسسة على اليقين .

أما الشك المنهجى فهو غاية مايفيد أن يكون مَرْكَبا يعبر عليه من درجة مجرد الإيمان والتصديق إلى درجة اليقين المستغرق لشعاب النفس . وليس هو وحده طريق مثل هذا اليقين ، بل النظر والتطبيق ، أو الإيمان والعمل ، مع التواصى بالحق والتواصى بالخير ، أو بعبارة جامعة الدعوة إلى الله هى طريق النجاة ومركب اليقين . **﴿ قل هذه سبيلى أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعنى وسبحان الله وما أنا من المشركين ﴾**(٥) ، **﴿ والعصر إن الإنسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾**(٦) ، **﴿ الّم ° ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ° الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ° والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ° أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾**(٧) .

وعلى هذا ، فحل مسألة اليقين حل فطرى ــ حدسى ــ ذو تأسيس ربانى ، من جهة الفكر ، التزام وعبادة بمفهومها الشامل ، ومن جهة العمل يقين بوظيفة يؤديها الإنسان بالإيمان والعمل فى الدنيا ، ويقين بجزاء ينتظره فى الآخرة ، **﴿ فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرأوا كتابيه ° إنى ظننت أنى ملاق حسابيه فهو فى عيشة راضية ° فى جنة عالية ° قطوفها دانية ° كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم فى الأيام الخالية ﴾**(٨) ، **﴿ واستعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين الذين يظنون(٩) أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون ﴾**(١٠) .

ثانيا : أبرز هذا البحث أن المعرفة إحدى أبواب مبحث الوجود ، لأنها تمثل

(٥) يوسف : ١٠٨ .
(٦) سورة العصر .
(٧) البقرة : ١ – ٥ .
(٨) الحاقة : ١٩ – ٢٤ .
(٩) والظن فى هذه الآية وسابقتها بمعنى اليقين .
(١٠) البقرة : ٤٥ – ٤٦ .

الوجود الذهنى للأشياء . ومن ثمة فإن المعرفة ذات طبيعة بحسب طبيعة المذهب فى الوجود ، وإن الإنسان يؤمن بشىء ما ، ويعرفه ، قبل أن يصوغ نظرية فى المعرفة : إمكانها وطرقها وحدودها ، ولذا فقد قدمت باب طبيعة المعرفة على طرقها وأنواعها . إذ طرق المعرفة وأنواعها ، وحدودها ، مبرر للمذهب فى الاعتقاد ، منبهة للوعى به ، وطريق الاستدلال له والدفاع عنه .

وأنه وإن تنوعت طبيعة المعرفة لدى الفلاسفة ، قديما وحديثا ، فى الغرب والشرق ، إلى مثالية تجعل الوجود يدور حول الذات ، وواقعية تجعل الفكر انعكاسا للواقع . فإن تلك الفلسفات مصابة بالانشطارية فى المذهب ، والعجز والمحدودية ومن ثم لم توفق فى إعطاء صورة صحيحة لطبيعة المعرفة ، وليس هذا يعنى أننا لو جمعنا المثالية إلى الواقعية معا ، لاستطعنا حل المشكلة ، كما فعلت المدرسة النقدية . وإنما الحل الصحيح هو الحل الربانى الشامل ، الذى يرد الذات والواقع إلى الله سبحانه كأثرين لخالقيته ، الأول منهما – الذات – عبد لله مستخلف فى الواقع ، مزود بكفايات المعرفة ، والثانى – الواقع – ميدان حياة هذا الإنسان فى الدنيا ، أودع الله فيه قابلية الانكشاف والتسخير والانقياد للذات العارفة . وكلاهما ، عابد لله ، فالكون بكل ما فيه عابد لله مسبح بحمده ﴿ **تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفوراً** ﴾(١١) . والإنسان عابد لله سبحانه ، عارف واع بدوره وغايته ، ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون** ﴾(١٢) يسعى لنيل مرضاة ربه ودخول جنته . ولهذا فإنه لا يفى حق طبيعة المعرفة هذه أن يقال عنها إنها مثالية واقعية ، وإن كان فيها أحسن ما عند كل من المثالية والواقعية بل لا مصطلح أنسب لها من مصطلح الربانية : ﴿ **ماكان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ، ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله ، ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون** ﴾(١٣) .

---

(١١) الإسراء : ٤٤ .

(١٢) الذاريات : ٥٦ .

(١٣) آل عمران : ٧٩ .

ثالثا : لابد من إعادة النظر ، وبكل حزم ، فى تقييمنا لطبيعة المعرفة فى الفلسفة التوفيقية ، وعلى الأخص لدى فلاسفة المسلمين ، للتعرف على مدى خدمتها لنظرية المعرفة القرآنية ، بل ومدى خطورتها على هذه المعرفة . وقد ساهم البحث مساهمة متواضعة ، فى كشف أصول تفسيرهم للمعرفة وبيان طبيعتها ، سواء عند مدرسة الفيض والإشراق ، أو عند مدرسة الخلق المستمر والاتصال . كما لابد من التنبه وبحذر شديد ، للاتجاهات الحديثة المشابهة فى تقديسها للحضارة غير الإسلامية فى الشرق والغرب على حد سواء ، مع محاولتها الإدلاء بآراء تدعى أنها فهم للقرآن ، وهى فى أصولها خارجة عنه .

وتقييم نظرية المعرفة لدى فلاسفة المسلمين ، لايعنى حكما على تاريخ مضى ، ولكنه تبصر ووعى تقتضيه طبيعة المرحلة التى نعيشها ، ونحن نشعر بأننا هدف تصوب إليه سهام الاستشراق والاستغراب والدعوة إلى الانقطاع عن جذور الأصالة ، وبما ابتليت به هذه الأمة من بلاء فى محاولات طمس شخصيتها ، وتمزيق كيانها وتفريق شملها ، وما مثل الاختلاف فى الفكر والاعتقاد ، سلاحا يحقق هذه المطالب .

ومن ثم فإن حمل سلاح المعرفة القرآنية ، هو خير مايرد هذه الهجمات الشرسة ، وخير مايحرر البشرية التائهة ، الشاردة بسبب ضياع القيم ، وإهدار كيان الإنسان ، وطمس معالم كرامته .

رابعا : حرص هذا البحث على أن لا يكتفى بالرد والنقد والتقييم والتقويم لطبيعة المعرفة ، فى المذاهب الفلسفية . بل إنه وفى بما وعد به ، فقدم مبحثا تأسيسيا فى طبيعة المعرفة فى القرآن . ربط فيها المعرفة بالوجود ، وربط الوجود والمعرفة معا ، فبين أنهما مخلوقان لله تعالى ، وبين ارتباط المعرفة ــ كإيمان ــ بالدليل . ولفت النظر إلى أن المعرفة فى القرآن معرفة خصائص ، وليست معرفة كنه وحقائق ، لأن المعرفة الإنسانية محدودة وعاجزة ، لا تحيط بالأسرار والحقائق ، بل ويستحيل عليها ذلك بحكم مخلوقيتها للخالق العليم سبحانه ﴿ **ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء** ﴾(١٤) .

---

(١٤) البقرة : ٢٥٥ .

ومن ثم فإن المعرفة الإنسانية أثر للخالق ، وصفة للإنسان بما أنه إنسان ، وصديقة للكون ، تكتشفه وتنتفع به ، وتثبت وجوده وتدركه .

كما لفت البحث النظر إلى ظاهرة الاثنينية أو الزوجية ـ الازدواج ـ فى المعرفة ، تبعا للازدواجية فى الخلق . تلك الأزدواجية بين كفايات الإنسان الإدراكية حواسه وعقله ، وبين كفاياته المعرفية الداخلية بالحس والعقل معا والخارجية بطريق الوحى ، وذلك الازدواج بين العلم والعمل ، والازدواج بين مجالات معرفته ، عالم الغيب وعالم الشهادة . تلك الثناءات التى تعود إلى وحدانية الخالق سبحانه ، وكيف لاتظهر هذه الازدواجية والثنائية ، وهى تنبثق من مفهوم المخالفة بين الخالق والمخلوق ، فالوحدانية صفته سبحانه والثنائية صفة مخلوقاته ﴿ **فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾(١٥) .

خامسا : عالج هذا البحث أنواع المعرفة بحسب طرق الوصول إليها ، وقد لفت النظر إلى مسألتين مهمتين :

أولاهما : تميز القرآن الكريم على المذاهب الفلسفية فى إشارته إلى أصل المعرفة ومنبها البعيد ، منذ أن خلق الله سبحانه أول إنسان وهو آدم عليه السلام . وإذا كانت فى الإشارة إلى خلق آدم وتعليمه لفتة إلى التأسيس الربانى للمعرفة الإنسانية ، بصفة أنه إنسان ، فإن فيها لفتة أخرى وهى أن أول إنسان أعطى حسا وعقلا أو كينونة معرفية إنسانية شاملة ، من أجل تحصيل المعرفة هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنها لفتت النظر إلى أن المعرفة النبوية ليست مستهجنة كطريق للمعرفة ، بل إن أول إنسان خلق كان نبيا ، وهو آدم عليه السلام ، إذ قال سبحانه ﴿ **إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين** ﴾(١٦) ﴿ **فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون** ﴾(١٧) .

---

(١٥) الشورى : ١١ .

(١٦) آل عمران : ٣٣ .

(١٧) البقرة : ٣٧ — ٣٨ .

وثانيتهما : أن المعرفة الإنسانية فى نظر القرآن الكريم ، تتميز بأنها معرفة محكومة بطريق الوحى ، تتجاوب معه الكينونة الإنسانية العارفة ، تثبته طريقا للمعرفة أولا ، وتسلم له بأصول التصور والاعتقاد والتشريع والغاية ثانيا ، وتفهم مراده ثالثا ، وتعمل فى الكون بهديه وتوجيهه ولخدمة غرض الإيمان رابعا .

فالمعرفة الإنسانية فى نظر القرآن إذن طريق لإثبات وجود الله والإقرار بنبوة من اصطفاه من خلقه نبيا . وطريق فهم المعرفة التى جاء بها النبى من عند الله سبحانه .

سادسا : كما ساهم البحث فى محاولة تقييم المعرفة التى ليست حسية صرفة ، وليست عقلية صرفة ، وليست نبوية وحيّة ، تلك هى المعرفة اللدنية .

وبعد الانتهاء من هذا البحث يشعر الباحث أن ثمة اقتراحات يتمنى تحقيقها ، وهى :

١ – توجيه الدراسات العقدية والفلسفية فى الأقسام الجامعية المتخصصة ، نحو القرآن الكريم . فالقرآن مدد عظيم ، لاتنقضى عجائبه ولا يخلق من كثرة الرد .

٢ – تعويد إخواننا الطلبة فى الكليات ، ممارسة فهم النصوص القرآنية ، وإيماءاتها وتوجيهاتها ، فى كل مايدرس لهم من مباحث كلامية وفلسفية ونحن بذلك نقطف ثلاث ثمرات :

أولاها : إنشاء عقيدة صافية ، وبناء تصور سليم ، لدى الطلبة إذ إنهم لايسعفون بمثل هذا فى مراحل حياتهم الدراسية والأسرية .

وثانيها : تزويدهم بمعيار سليم ، وميزان دقيق ، يحكمون به على مايواجههم من فكر ، وما يطرح عليهم من فلسفات .

وثالثها : تقديم نظرية معرفة أصيلة من القرآن الكريم تكون النظرية التأسيسية لأسلحة المعارف.

ـ ولا يفوت الباحث أن يتقدم بجزيل الشكر لكل من قدم له عونا فى إعداد هذا البحث وطباعته وتدقيقه .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

ثبت المراجـــع

د. إبراهيم أنيس :

١ - الأصوات اللغوية . طبعة نهضة مصر ، القاهرة .

د. إبراهيم بسيونى :

٢ - نشأة التصوف الإسلامى . طبعة دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

د. إبراهيم بيومى مدكور :

٣ - فى الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه - (جزءان) . ط٣ ، دار المعارف . القاهرة ، ١٩٧٦ م .

د. إبراهيم هلال :

٤ - التصوف الإسلامى بين الدين والفلسفة . ط١ ، دار النهضة ، القاهرة ١٣٩٥ هـ = ١٩٧٥ م .

٥ - نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها على النبوة . دار النهضة . القاهرة . ١٩٧٧ م .

د. أحمد إبراهيم الشريف :

٦ - دراسات فى الحضارة الإسلامية . دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٧٦ م .

د. الإمام أحمد بن جنبل :

٧ - المسند . طبعة المكتب الإسلامى ، بيروت .

أحمد أمين وزكى نجيب محمود :

٨ – قصة الفلسفة اليونانية . ط٧ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .

د. أحمد عروة :

٩ – الإسلام فى مفترق الطرق . (ترجمة د. عثمان أمين) . دار الشروق ، بيروت ، ١٣٩٥ ه .

د. أحمد فؤاد الأهوانى :

١٠ –أفلاطون . (سلسلة نوابغ الفكر الغربى) ط٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

١١ –عالم الفلسفة . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ م .

الأشعرى : الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل (ت ٣٣٠ هـ) .

١٢ –مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين : (جزءان) – (تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد) . دار النهظة المصرية ، القاهرة ، ١٣٨٩ ه = ١٩٦٩ م .

أفلاطون :

١٣ –محاورة ثيانيتوس . (ترجمة د. أميرة حلمى مطر) . الهيئة العامة للكتاب . القاهرة ، ١٩٧٣ .

١٤ –مجموعة محاورات أفلاطون . (أوطيفرون ، الدفاع ، اقريطون فيدون) . ترجمة د. زكى بخيت محمود ، لجنة التأليف . القاهرة ١٩٦٦ .

أبو الأعلى المودودى :

١٥ –مبادىء الإسلام . دار الأنصار ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .

الألوسى : أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسى البغدادى .

١٦ –تفسير روح المعانى . دار إحياء التراث . بيروت .

د. الكسيس كاريل :

١٧ –الإنسان ذلك المجهول . (ترجمة عادل شفيق) . الهيئة العامة للكتاب ،

القاهرة . بيروت ، ١٩٧٣ م .
الآمدى : سيف الدين (٥٥١ ـ ٦٣٦ هـ) .
١٨ -غاية المرام فى علم الكلام . (تحقيق د. حسن محمود عبد اللطيف) نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٩١ هـ = ١٩٧١ م .

اميل بونترو :
١٩ -العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة . (ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى) الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٣ م .
٢٠ -كانت . (ترجمة د. عثمان أمين) . الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ١٩٧٢ م .

أنور الجندى :
٢١ -المؤامرة على الإسلام . دار الاعتصام ، القاهرة .
٢٢ -مشكلات الفكر المعاصر فى ضوء الإسلام . مجمع البحوث الإسلامية القاهرة ، ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م .

أولف جيجن :
٢٣ -المشكلات الكبرى فى الفسفة اليونانية . (ترجمة د. عزت قرنى)دار النهضة العربية . القاهرة ، ١٩٧٦ م .

الايجى : عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد .
٢٤ -المواقف (شرح السيد الجرجانى) طبعة القسطنطينية ، ١٢٨٦ هـ .

الباقلانى :
٢٥ -التمهيد ، طبعة بيروت ، ١٩٥٧ م .

البخارى : أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم .
٢٦ -صحيح البخارى . طبعة دار الشعب ، القاهرة .

ابن بدران : الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى .
٢٧ -المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل . طبعة المنيرية ، القاهرة ، ١٣٩٢ هـ .

برتراندرسل :
٢٨ – تاريخ الفلسفة الغربية (جزءان) (ترجمة د. زكى نجيب محمود) طبعة ٢ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ م والجزء الثالث (ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى) . الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ م .
٢٩ – فلسفتى كيف تطورت . (ترجمة عبد الرشيد الصادق) ط١ ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ م .
٣٠ – مشاكل الفلسفة (ترجمة د. عبد العزيز البسام) ط٢ ، مكتبة النهضة ،القاهرة .
٣١ – النظرة العلمية (ترجمة د. عثمان نويه)مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٣٧٥ هـ = ١٩٥٦ م .

البغدادى : أبو البركات .
٣٢ – المعتبر فى الحكمة والطبيعيات والإلهيات . طبعة حيدر آباد ، ١٣٥٧ هـ .

البغدادى : عبد القاهر بن طاهر بن محمد الإسفراييني التميمى (ت ٤٠٩ هـ) .
٣٣ – كتاب أصول الدين . ط١ ، مطبعة الدولة ، القسطنطينية ، ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٨ م .
٣٤ – الفرق بين الفرق (تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد) طبعة محمد على صبيح ، القاهرة .

بطرس البستانى :
٣٥ – دائرة المعارف . مجلد ٦ ، مطبعة المعارف ، بيروت ١٨٨٢ م .

البلخى : أبو القاسم الكعبى .
٣٦ – كتاب الرد على فرق الضلال ـ المقالات ـ (مخطوط) . مكتبة خاصة بن : أ . و :
٣٧ – تاريخ الفلفسة الحديثة (ترجمة عبد المجيد عبد الحليم) ط١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٥٨ م .

الترمذى : أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ت (٢٩٧ هـ)

٣٨-الجامع الصحيح - سنن الترمذى - (تحقيق أحمد شاكر وإبراهيم عطوة) طبعة ٢ . مصطفى الحلبى . القاهرة ، ١٩٧٥ م .

التفتازانى :

٣٩-شرح العقائد النسفية للنسفى . طبعة القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .

التهانوى :

٤٠-كشاف اصطلاحات الفنون . ج١ . طبعة دار إقدام ، دار الخلافة العلية القسطنطينية ، ١٣١٧ هـ .

التوحيدى : أبو حيان .

٤١-المقابسات . طبعة السندوبى ، القاهرة ، ١٩٢٩ م .

ابن تيمية : شيخ الإسلام تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام .

٤٢-درء تعارض العقل والنقل (د. محمد رشاد سالم) ج١ القسم الأول ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة ١٩٧١ م .

٤٣-الرد على المنطقيين . طبعة بمباى ، ١٣٨٦ هـ= ١٩٤٧ م .

٤٤-الفتاوى الكبرى (خمس مجلدات) . مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، ١٣٢٩ .

٤٥-مجموعة الرسائل الكبرى (جزءان) . طبعة محمد على صبيح ، القاهرة ١٣٨٦ ه ، = ١٩٦٦ م .

٤٦-مجموعة الرسائل والمسائل - طبعة التراث العربى ، بيروت .

٤٧-موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول - جزءان - (تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد وحامد الفقى) مطبعة السنة المحمدية القاهرة ، ١٣٧٠ هـ .

٤٨-النبوات . المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٨٦ هـ .

٤٩-نقض المنطق . (تحقيق الشيخ محمد حمزة والشيخ محمد الصنيع) ط١ أنصار السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٧٠ هـ = ١٩٥١ م .

جان فال :

٥٠-طريق الفيلسوف . (ترجمة أحمد حمدى محمود) . مؤسسة سجل العرب ،

القاهرة ، ١٩٦٧ م .

الجرجانى : السيد الشريف على بن محمد بن على :

٥١ - التعريفات . طبعة مصطفى الحلبى . القاهرة ، ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .

د. جميل صليبا :

٥٢ - تاريخ الفلسفة العربية ط٢ ، دار الكتاب اللبنانى . بيروت ١٩٧٣ م .

٥٣ - المعجم الفلسفى (جزءان) ط١ دار الكتاب اللبنانى . بيروت ١٩٧١ ، ١٩٧٣ م .

جون هرمان :

٥٤ - تكوين العقل الحديث . (ترجمة جورج طعمة) ط٢ . دار الثقافة بيروت ، ١٩٦٦ .

الجوينى : إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد (٤١٩ - ٤٧٨ هـ)

٥٥ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد . (تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم) . طبعة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

٥٦ - البرهان فى أصول الفقه (مخطوط بدار الكتاب المصرية) القاهرة .

٥٧ - لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (تحقيق د. فوقية حسين محمود) ط١ ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

جورج بوليتزر :

٥٨ - أصول الفلسفة الماركسية (ترجمة شعبان بركات) جزءان - المكتبة العصرية ، بيروت .

جورج سارتون :

٥٩ - تاريخ العلم . (ترجمة د. توفيق الطويل وآخرين) . ج٣ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦١ م .

جوزيف بوخينسكى :

٦٠ - مدخل إلى الفكر الفلسفى . (ترجمة د. محمود حمدى زقزوق) ط١ ، مكتبة

الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .

جوزيف الهاشم :
٦١ - الفارابى . ط٢ منشورات المكتب التجارى ، بيروت ، ١٩٦٨ م .

جميس كولنز :
٦٢ - « الله » فى الفسلفة الحديثة . (ترجمة فؤاد كامل) ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .

الحاكم : الإمام أبو عبد الله محمد النيسابورى ت ٤٠٥ هـ .
٦٣ - المستدرك على الصحيحين - وبذيله تلخيص المستدرك للذهبى مكتبة النصر الحديثة ، الرياض .

ابن حجر : الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ) .
٦٤ - فتح البارى شرح صحيح البخارى ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٨٠ هـ .

حسنى ناثان :
٦٥ - الماركسية فى الفلسفة . دار النشر للجامعيين ، بغداد ، ١٩٦٣ م .

ابن خزيمة : الحافظ محمد بن إسحق .
٦٦ - كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل ، ط٢ ، دار الفكر القاهرة ، ١٩٧٣ م .

ابن خلدون : عبد الرحمن :
٦٧ - مقدمة ابن خلدون . مطبعة الحاج عبد السلام بن محمد بن شقرون القاهرة .

الدوانى :
٦٨ - الدوانى على العقائد العضدية - (تقديم وتحقيق د. سليمان دنيا) ط١ ، مطبعة عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م .

دى بور :
٦٩ - تاريخ الفلسفة فى الإسلام . (ترجمة د. محمد عبد الهادى أبوريدة) لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٨ م .

الكونت دى كلارزا :
٧٠ – محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها . مطبعة الهلال ، القاهرة ١٩٢٧ م .

ديكارت : رينى :
٧١ – التأملات فى الفلسفة الأولى . (ترجمة د. عثمان أمين) مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ م .
٧٢ – مبادىء الفلسفة (ترجمة د. عثمان أمين) مكتبة النهضة المصرية . القاهرة ، ١٩٦٠ م .

رابوبورت : أ . س
٧٣ – مبادىء الفلسفة . (ترجمة أحمد أمين) . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

الرازى : الإمام فخر الدين محمد بن ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الرى (ت ٦٠٦ هـ)
٧٤ – محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين . طبعة القاهرة ، ١٣٢٣ هـ .
٧٥ – مفاتيح الغيب ــ التفسير الكبير ــ ط١ . المطبعة الخيرية ، القاهرة ١٣٠٧ هـ .

الرازى : قطب الدين محمود بن محمد (ت ٧٦٦ ه) .
٧٦ – تحرير القواعد المنطقية ــ شرح الرسالة الشمسية للكاتبى طبعة عيسى الحلبى ، القاهرة .

ابن رشد : أبو الوليد محمد (ت ٥٩٥ هـ) .
٧٧ – تلخيص ما بعد الطبيعة ط٢ ، مطبعة مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٨ م .
٧٨ – تهافت التهافت . (جزءان) . طبعة دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٠ م .
٧٩ – فلسفة ابن رشد ــ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، الكشف عن مناهج الأدلة .
(تحقيق د. مصطفى عمران) ط٣ . المطبعة المحمودية القاهرة ، ١٣٨٨ هـ ــ ١٩٦٨ م .

د. زكريا إبراهيم :
٨٠- بيرجسون . (نوابغ الفكر الغربى ٣) ط٢ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ م .
٨١- دراسات فى الفلسفة المعاصرة . ط١ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
٨٢- كانت أو الفلسفة النقدية . ط٢ ، مكتبة مصر ، القاهرة١٩٧٢ م .
٨٣- مشكلة الفلسفة . ط٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

د. زكى نجيب محمود :
٨٤- برتراندرسل . (نوابغ الفكر الغربى٢) ط٢ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .
٨٥- نظرية المعرفة . مكتبة الانجلو . القاهرة ، ١٩٦٩ م .

الزمخشرى : أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشرى الخرازمى (٤٦٧ ـ ٥٣٨ هـ)
٨٦- أساس البلاغة . طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٠ م .
٨٧- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل الطبعة الأخيرة . مصطفى البابى الحلبى . القاهرة ، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢ م .

سعيد زايد :
٨٨- الفارابى . (نوابغ الفكر العربى) . ط٣ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٢ م .

د. سليمان دنيا :
٨٩- التفكير الفلسفى الإسلامى . ط١ ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٣٨٧ هـ . ١٩٦٧ م .
٩٠- الحقيقة فى نظر الغزالى ، ط٣ ، دار المعارف ، القاهرة ١٣٩١ هـ = ١٩٧١ م .
٩١- الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين . ط١ ، عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٨ م .

سميح عاطف الزين :
٩٢- طريق الإيمان . ط٢ ، دار الكتاب العربى ، بيروت .

السنوسى : الإمام أبو عبد الله بن يوسف الحسنى
٩٣- عمدة أهل التوفيق والتسديد ـ شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ وعليها حاشية إسماعيل بن موسى بن عثمان ، ط١ مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٦ م .

السهروردى المقتول :
٩٤- هياكل النور . ط١ ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ١٣٧٧ هـ = ١٩٥٧ م .

السهيلى :
٩٥- الروض الأنف شرح السيرة النبوية لابن هشام ، بأعلاها السيرة النبوية . طبعة الحاج عبد السلام بن محمد بن شقرون القاهرة .

ابن سينا : الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله .
٩٦- الإشارات والتنبيهات (٤ أجزاء) تحقيق د. سليمان دنيا . ط٢ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ م .
٩٧- تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، ط١ ، مطبعة هندية ، القاهرة ، ١٩٠٨ م .
٩٨- التعليقات . (تحقيق د. عبد الرحمن بدوى) طبعة الهيئة العامة ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .
٩٩- الشفاء (طبعة حجرية) طهران ١٣٠٣ - . ومنه : الطبيعيات (٦ - قسم النفس) (تحقيق د. محمود الخضيرى) طبعة الهيئة العامة .
١٠٠-النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ج ط٢ . نشر محيى الدين صبرى الكردى ، دار السعادة . ومصطفى الحلبى القاهرة ، ١٩٣٨ م ـ ١٩٥٧ م .

السيوطى : جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر (ت ٩١١ هـ) .

١٠١-الجامع الصغير . (جزءان) ط٤ ، مطبعة مصطفى الحلبى القاهرة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م .

سيد قطب :

١٠٢-خصائص التصور . دار الشروق ، بيروت .

١٠٣-فى ظلال القرآن ط٢ المشروعة ، طبعة دار الشروق ، القاهرة وبيروت ، ١٩٧٥ .

شارل فرنر :

١٠٤-الفلسفة اليونانية (ترجمة تيسيرشيخ الأرض) دار الأنوار ، بيروت ، ١٩٦٨ م .

الشافعى : محمد بن إدريس :

١٠٥-الرسالة . (تحقيق محمد سيد كيلانى) . مصطفى الحلبى القاهرة ١٣٨٨ هـ = ١٩٦٩ م .

الشعرانى : عبد الوهاب

١٠٦-اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر . ط١ ، مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ = ١٩٥٩ م .

الشهرستانى : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر .

١٠٧-نهاية الإقدام فى علم الكلام . نسخة مصورة عن طبعة سابقة حررها الفرد جيوم .

الشوكانى :

١٠٨-الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة . طبعة أنصار السنة المحمدية ، القاهرة .

د. صالح الشماع :

١٠٩-مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق . ط١ شركة الطبع الأهلية ، بغداد ، ١٩٦٠ م .

الصابونى :
١١٠ –البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين . (تحقيق د . فتح الله خليف) دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

الصنعانى : محمد بن إبراهيم الوزير اليمنى
١١١ –ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان . مطبعة المعاهد القاهرة ، ١٣٤٩ هـ .

الطبرى :
١١٢ –جامع البيان عن تأويل آى القرآن ــ تفسير الطبرى ــ (تحقيق محمود وأحمد محمد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

الطوسى : أبو نصر السراج
١١٣ –اللمع . (تحقيق د. عبد الحليم محمود ، ود. طه عبد الباقى سرور . دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ومكتبة المثنى ببغداد ١٩٦٠ م .

ابن عاشور : محمد الطاهر
١١٤ –تفسير التحرير والتنوير (جزءان) ط١ ، مصطفى الحلبى القاهرة ، ١٩٦٤ م . وطبعة كاملة ط٢ . الدار التونسية للنشر . تونس ١٩٧٣ م .

د. عبد الحليم محمود :
١١٥ –التوحيد الخالص ــ أو الإسلام والعقل ــ دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٣ م .

عبد الرؤف المناوى :
١١٦ –كنز الحقائق ــ حاشية على الجامع الصغير للسيوطى ــ ط٤ مصطفى الحلبى ، القاهرة .

د . عبد الرحمن بدوى :
١١٧ –خريف الفكر اليونانى . ط٤ ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .
١١٨ –فلسفة العصور الوسطى . ط٢ ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

عبد الفتاح الكميدى :
١١٩ -القضايا المعاصرة فى الفلسفة ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٦٧ م .
١٢٠ -هيجل (نوابغ الفكر الغربى٢) دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨ م .

عبد الكريم الخطيب :
١٢١ -التفسير القرآنى للقرآن . دار الفكر العربى ، القاهرة .
١٢٢ -قضية الألوهية بين الدين والفلسفة ط٢ . دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧١ م .

عبد المحسن الحسينى :
١٢٣ -المعرفة عند الحكيم الترمذى . دار الكتاب العربى ، القاهرة .

عبد المنعم حمادة :
١٢٤ -من رواد الفلسفة الإسلامية . ط١ ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٣٦٢ هـ = ١٩٧٣ م .

عبده فراج :
١٢٥ -معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ، ط١ ، الانجلو ، القاهرة ١٩٦٩ م .

د . عثمان أمين :
١٢٦ -الجوانية . طبعة دار القلم ، ١٩٦٤ م .
١٢٧ -ديكارت . ط٦ ، الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٦٩ م .

د . على عبد الواحد وافى :
١٢٨ - رواد المثالية فى الفلسفة العربية ٢ ، دار الثقافة ، القاهرة ١٩٧٥ م .
١٢٩ - الفلسفة الرواقية : ط ٣ ، الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

د . عدنان زرزور :
١٣٠ - مقالة فى المعرفة . دار الفتح . دمشق .

العراق : الحافظ زين الدين
١٣١ - المغنى عن حمل الأسفار فى تخريج مافى الأحياء من الأخبار على هامش احياء علوم الدين . طبعة عيسى الحلبى . القاهرة ، ١٩٥٧ م .

ابن عربى : الشيخ محيى الدين .
١٣٢ - الفتوحات المكية . طبعة بولاق ، القاهرة .
ابن أبى العز الحنفى :
١٣٣ - شرح العقيدة الطحاوية . ط ٣ . المكتب الإسلامى . بيروت ، ١٣٨٥ هـ .
د . عزمى إسلام :
١٣٤ - جون لوك . دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
العقاد : عباس محمود
١٣٥ - التفكير فريضة إسلامية . دار الهلال ، القاهرة .
١٣٦ - الشيخ الرئيس ابن سينا . ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة .
على البهلوان :
١٣٧ - ثورة الفكر ومشكلة المعرفة عند الغزالى . مطبعة الارادة . تونس .
د . على سامى النشار :
١٣٨ - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . ط ٣ . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
د . على سامى النشارود . محمد على أبو ريان :
١٣٩ - قراءات فى الفلسفة . ط ١ ، الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٧ م .
على عبد العظيم :
١٤٠ - فلسفة المعرفة فى القرآن طبع مجمع البحوث الإسلامية . القاهرة ١٣٩٣ هـ ١٩٧٣ م .
د . على عبد الواحد وافى :
١٤١ -علم اللغة . طبعة نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٢ م .
د . على عيسى عثمان :
١٤٢ -الإنسان عند الغزالى . وترجمة خيرى حماد) ، مكتبة الانجلو القاهرة ١٩٦٢ م .

د. عمار طالبی :
١٤٣-آراء أبي بكر بن العربي الكلامية (جزءان : دراسة وتحقيق للعواصم من القواصم) الشركة الوطنية للنشر . الجزائر ، ١٣٩٤ هـ = ١٩٧٤ م .

د. عمار طالبي ود. علي سامي النشار :
١٤٤-عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي . طبعة دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧١ م .

عمر الدسوقي :
١٤٥-إخوان الصفا . ط٣ ، دار النهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

د. عمر فروخ :
١٤٦-صفحات من حياة الكندي . دار العلم للملايين . بيروت ١٩٦٢ م .

الغزالي : حجة الإسلام محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ) .
١٤٧-إحياء علوم الدين (أربعة اجزاء) طبعة عيسى الحلبي ، ١٣٧٧ ه = ١٩٥٧ م .
١٤٨-الاقتصاد في الاعتقاد . مكتبة الجندي . القاهرة ١٩٧٢ م .
١٤٩-إلجام العوام (مجموعة القصور العوالي ج٢) ، ط٢ مكتبة الجندي ، القاهرة ، ١٩٧٠ م .
١٥٠-تهافت الفلاسفة (تحقيق د. سليمان دنيا) ط٥ ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٧٢ م .
١٥١-جواهر القرآن . مكتبة الجندي ، القاهرة .
١٥٢-الرسالة اللدنية (مجموعة القصور العوالي ج١) الجندي ، القاهرة ١٩٧٠ م .
١٥٣-روضة الطالبين وعمدة السالكين (مجموعة القصور العوالي ج٤) مكتبة الجندي ، القاهرة ١٩٧٢ م .
١٥٤-القسطاس المستقيم . (مجموعة القصور العوالي ج١) ط٢ . الجندي القاهرة ١٩٧٠ م .
١٥٥-المستصفى في علم الأصول . مكتبة الجندي ، القاهرة ١٣٩١ هـ = ١٩٧١ م .

١٥٦ –معارج القدس فى مدارج معرفة النفس . الجندى ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .
١٥٧ –مقاصد الفلاسفة (تحقيق د. سليمان دنيا) ط٢ ، دار المعارف ، القاهر
١٣٧٩ هـ = ١٩٥٩ م .
١٥٨ –معيار العلم (تحقيق د. سليمان دنيا) ط٢ دار المعارف القاهرة ١٩٦٩ م
١٥٩ –المنقذ من الضلال . مكتبة الجندى ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .
١٦٠ –ميزان العمل . مكتبة الجندى ، القاهرة .

الفارابى : أبو نصر محمد المعلم الثانى (٢٥٩ ـ ٣٣٩ هـ) .
١٦١ –آراء أهل المدينة الفاضلة . مطبعة محمد على صبيح ، القاهرة .
١٦٢ –إحصاء العلوم . (تحقيق د. عثمان أمين) ط٣ ، الانجلو القاهرة ١٩٦٨ م .
١٦٣ –إحصاء المسائل . طبعة ليدن .
١٦٣ –فصوص الحكم . وعيون المسائل فى مجموعة فلسفة أبى نصر . القاهرة
١٩٠٧ م .
١٦٥ –فلسفة أرسطوطاليس (تحقيق د. محسن مهدى) ، دار مجلة شعر ، بيروت ،
١٩٦١ م .

د. فؤاد زكريا :
١٦٦ –التساعية الربعة لأفلوطين فى النفس ـ دراسة وترجمة ـ طبعة الهيئة العامة .
القاهرة ، ١٩٧٠ م .
١٦٧ –مشكلة الفلسفة . ط٣ ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧١ م .
١٦٨ –نظرية المعرفة . ج٢ ، مكتبة النهضة ، القاهرة .

فكتور سعيد باسل :
١٦٩ –منهج البحث عن المعرفة عند الغزالى . دار الكتاب اللبنانى ، بيروت .

فندريس :ج
١٧٠ –اللغة (تعريب الدواخلى والقصاص) الانجلو المصرية . القاهرة ١٩٥٠ م .

د. فؤاد عبد اللطيف ود. سيد أحمد عثمان :
١٧١ –التفكير ، دراسات نفسية ـ الانجلو ، القاهرة ، ١٩٧٢ م .

د. فوقية حسين محمود :

١٧٢-الجوينى ـ إمام الحرمين ـ **الهيئة المصرية العامة** ، القاهرة ١٩٧٠ م .
١٧٣-مقالات فى أصالة المفكر المسلم . دار الفكر العربى ، القاهرة ١٣٩٦ هـ = ١٩٧٦ م .

الفيروز ابادى : مجد الدين
١٧٤-القاموس المحيط (٤ أجزاء) . ط٣ . المطبعة الأميرية القاهرة ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٣ م .

فشيته :
١٧٥-غاية الإنسان . (ترجمة د. فوقية حسين محمود) ، ط١ ، الانجلو ، القاهرة ١٩٦٣ م .

القاسمى : محمد جمال الدين
١٧٦-تفسير القاسمى المسمى محاسن التأويل . ط١ ، عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ١٣٧٨ هـ = ١٩٥٨ م .

القاشانى : الشيخ عبد الرزاق
١٧٧-شرح القاشانى على فصوص الحكم للشيخ محى الدين بن عربى ط٢مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م .

القاضى : عبد الجبار بن أحمد (ت ٤٥١ هـ) .
١٧٨-شرح الأصول الخمسة (تحقيق د. عبد الكريم عثمان) ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٥ م .
١٧٩-المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج٦ التعديل والتجوير ـ (تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى) طبعة المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٢ م .
١٨٠-ج١٢ ـ النظر والمعارف ـ (تحقيق د. إبراهيم مدكور ود. طه حسين) المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٦٢ م .
١٨١-ج٢٥ ـ التنبؤات والمعجزات (تحقيق د. محمود الخضيرى ود. محمود قاسم) ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥ م .

القرطبى :

١٨٢ -الجامع لأحكام القرآن ـ تفسير القرطبي ـ ط٣ ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٧ م .

القزويني : الكاتبي :

١٨٣ -الرسالة الشمسية فى المنطق . عيسى الحلبى ، القاهرة .

القشيرى : أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابورى (٣٧٦ ـ ٤٦٥ هـ)

١٨٤ -الرسالة القشيرية (جزءان) ط٢ ، مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٣٧٩هـ = ١٩٥٩ م .

القنوجى : السيد صديق بن حسن على

١٨٥ -اصول اللغة فى البلغة . طبعة حجرية سنة ١٢٩٢ هـ .

ابن القيم الجوزية : شمس الدين محمد بن أبى بكر (٦٩١ ـ ٧٥١ هـ) .

١٨٦ -مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين . (تحقيق الشيخ حامد الفقى) . طبعة أنصار السنة المحمدية .

١٨٧ -مفتاح دار السعادة ومصباح السيادة . طبعة القاهرة .

كانت : عمانوئيل

١٨٨ -مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما (ترجمة د. نازلى إسماعيل حسين) دار الكتاب العربى ، القاهرة ، ١٩٦٧ م .

ابن كثير : عماد الدين

١٨٩ -تفسير القرآن العظيم طبعة عيسى الحلبى .

الكندى :

١٩٠ -رسالة الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى (تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى) . القاهرة ١٩٤٩ م .

١٩١ -رسالة فى الفلسفة الأولى (تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريدة) القاهرة ١٩٥٦ م .

د. ماجد فخرى :

١٩٢ -أرسطوطاليس . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٨ م .

د. محمد السيد الجليند :
١٩٣ -الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأوويل : طبعة مجمع البحوث الإسلامية . القاهرة ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣ م .

محمد باقر الصدر :
١٩٤ -فلسفتنا . ط٥ دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٣ م .

د. محمد البهى :
١٩٥ -الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ، ط٢ : عيسى الحلبى ١٩٥١ م .

محمد تقى المدرسى :
١٩٦ -الفكر الإسلامى ــ مواجهة حضارية ــ دار الجيل ، بيرت .

د. محمد جلال أبو الفتوح شرف :
١٩٧ -الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى . ط٣ ، دار المعارف القاهرة ١٩٧٥ م .
١٩٨ -المذهب الإشراقى بين الفلسفة والدين فى الفكر الإسلامى ط١ دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٢ م .

محمد جواد مغنية :
١٩٩ -معالم الفلسفة الإسلامية ط٢ ، دار القلم ، بيروت ١٩٧٣ م .

محمد رشيد رضا:
٢٠٠ -تفسير القرآن الحكيم المسمى تفسير المنار . طبعة الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٢ ــ ١٩٧٥ م .
٢٠١ -الوحى المحمدى . ط٦ ، مكتبة القاهرة ، ١٣٨٠ هـ .

الشيخ محمد أبو زهرة :
٢٠٢ -المعجزة القرآنية الكبرى ــ القرآن ــ دار الفكر العربى ، القاهرة ١٣٩٠ هـ ــ ١٩٧٠ م .

د. محمد عاطف العراقى :
٢٠٣ -ثورة العقل فى الفلسفة العربية ط٢ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٥ م .
٢٠٤ -النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٨ م .

تم الكتاب بحمد الله تعالى

المحتــــوى

الكتاب الأول

نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة

الكتـــاب الثانـــي

الباب الثالث

الكتاب الثالث

إيداع رقم ٩٠٧٣ / ٩١ دولى رقم ٧ - ٠٤ - ٥٢٢٤ / ٩٧٧

دار الجيل للطباعة ١٤ قصر اللؤلؤة - الفجالة
جمهورية مصر العربية - تليفون ٩٠٤٣٤٢

